SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA A.D. 1916
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1422 - 3259

XVII. Jahrgang 1900.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

(früher Theologische Zeitschrift aus der Schweiz)

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1900.

88447

v. 17
1900

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Dr. **Bolliger**, Zu Schutz und Trutz 1

J. Studer, Psychiatrie und Seelsorge, eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse 11 105

Rudolf Schœller, Katholizismus und Ultramontanismus 31 81

Walter Staub, Religionsgemeinschaft und Individualität . . . 48 165 224

Programm der Teyler'schen Theolog. Gesellschaft zu Haarlem . . . 64

David Strauss, Sprachliche Studien zu den hebräischen Sirachfragmenten 65

D. **G. Linder**, Ev. Joh. Cap. II und III, erklärt nach neuer Leseweise 118

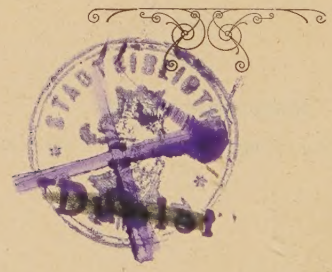
Dr. **Rudolf Peters**, Der ungerechte Haushalter und die Gleichnisfrage . 129

H. Schachenmann, Ein christlicher Apologet (F. Bettex) 144

W. Hadorn, Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz 184 193

Bücherschau 60 125 192 254

Dublet



Zu Schutz und Trutz.[1])

Von Prof. Dr. *Bolliger* in Basel.

Die Besprechung, welche der Dichter Dr. Widmann meinem unlängst bei Huber in Frauenfeld erschienenen Büchlein „*Der Weg zu Gott*“ in Nr. 47 und 48 des „Bund“ hat zuteil werden lassen, erheischt eine Entgegnung.

Durch den Mund eines „schlicht einfältigen Landpfarrers“ höhnt W. zunächst über die *dürren* logischen Kletterstangen meines Gottesbeweises. Ich meine, dürres altes Eichen- oder Eschenholz sei kein schlechter Stoff zu Kletterstangen. Die Kletterstangen des Atheismus sind freilich immer grün und schlecht wie Hollunderholz; ein leichtfertiges Eichhörnchen mag an denselben hinaufklettern; unter dem Gewicht eines Mannes, der nach zureichenden Gründen fragt, brachen sie noch immer zusammen.

Widmanns „einfältiger“ Landpfarrer verwirft den Gottesbeweis; es gebe in der Theologie nur *einen* Weg, nämlich das Opfer des Intellekts und den lebhaften Sprung in den Abgrund des Glaubens. Wie liebreich sich Herr W. der Pfarrer gegen den Theologieprofessor annimmt, der sie zum Denken verleiten und am schlichten Glauben irre machen möchte! Gegen den Schluss (Nr. 48, 4. Spalte) erbarmt sich sein seelsorgerliches Herz nochmals der gefährdeten Pfarrer; der Professor, so hören wir, habe seine pastorale Zuhörerschaft, soweit ihr eigenes praktisches

[1]) Dieser Artikel ist seinerzeit gleich nach Erscheinen des Widmann'schen Angriffes geschrieben worden; derselbe hat mir ein paar „Körbe“ von verschiedenen Redaktionen eingetragen. Herr W. hat nicht etwa bloss meine Theologie, er hat das Zentrum der christlichen Lehre, *dass ein allmächtiger Vatergott mit Weisheit und Liebe die Welt regiert,* angegriffen; aber für eine Abwehr haben unsere mehr oder weniger christlichen Redaktionen in ihren Blättern nicht Raum. Nachdem das Manuskript nun hinlänglich in der Schieblade geruht, habe ich es nochmals auf Reisen geschickt. Der Abdruck erfüllt jetzt u. a. den Zweck, auf die zweite Auflage des Büchleins, die trotz Widmann'schen und andern Angriffen rasch nötig geworden ist, aufmerksam zu machen: *„Der Weg zu Gott für unser Geschlecht.* Ein Stück Erfahrungstheologie von Dr. Adolf Bolliger, Prof. der Theologie in Basel. Zweite neubearbeitete Auflage.“ Mit einer Beilage: Der Führer auf dem Weg zu Gott. Frauenfeld, Verlag von J. Huber. 1900. XXIV u. 278 S. kl. 8°.

Wirken in Frage komme, auf einen ziemlich gefährlichen Weg hingewiesen. Widmann hat augenscheinlich bis jetzt seinen rechten Beruf verfehlt; mich wundert, dass er noch nicht zum Professor für praktische Theologie oder zum Direktor eines Predigerseminars berufen worden ist. Vielleicht weisen ihn seine Gaben noch höher; in einer päpstlichen Zensurbehörde, die über der Reinerhaltung des schlichten Glaubens wacht, wäre was zu machen.

Doch ernsthaft: Warum ruft W. nach seinem einfältigen Landpfarrer und plädirt für den Todessprung des Glaubens? Wir verstehen vollkommen: So einfältig möchte er alle Theologen haben; wenn sie alle auf Erkenntnis verzichten und mit geschlossenen Augen in den Abgrund des Glaubens springen würden, könnten Widmann und die Kinder seines Geistes laut in die Welt rufen: „Theologie und Kirche sind tot; sie sind fürder nur noch die Sache derer, welche auf das Denken verzichtet, d. i. der Idioten. Für uns, die wir auf der Höhe der Zeit wandeln, zählen sie nicht mehr oder doch nur so, wie das „Gemeine und ewig Gestrige", das morgen gelten will, weil's heute gegolten hat, für uns noch zählt." Diesen so einfachen löblichen Absichten Widmann's kommt denn freilich jeder Theologe, der Erfahrung und Logik nicht den Kindern dieser Welt (vide Bund Nr. 48, 2. Alinea) überlässt, unangenehm in die Quere. Es wäre ja doch eine so schöne klare Situation, wenn Atheisten und Weise Wechselbegriffe wären, ebenso Theisten und Toren! Diesmal bin **ich** der Spielverderber. Ich habe in Frauenfeld dargelegt, dass es nur eine Tatsache gibt, welche die Wirklichkeit eines Gottes beweist. Glücklicherweise ist diese Tatsache so gross und breit, wie das Universum der Erfahrungswelt. Ich habe zu beweisen gesucht, dass die Erfahrungswelt, logisch analysirt, lückenlos in ihrer ganzen Ausdehnung von eines Gottes unendlicher Macht, Weisheit und Güte zeugt, — dass Erfahrung und Denken zum Theismus führen. Dieser Satz implizirt denn freilich *stillschweigend* den andern, dass der Atheismus Sache der Blinden und Tauben und derer, die nicht denken können oder nicht denken wollen, ist; folglich wären auch die zuvor genannten Wechselbegriffe anders zu paaren. Begreiflich, dass solches für Herrn W. nicht erbaulich ist.

Einer von Widmanns Vettern, der freilich ein Namhaftes grösser geraten ist, hat gelegentlich ingrimmig sich ungefähr folgendermassen geäussert: „Wenn wir mit dem Christentum nicht fertig werden, der Protestantismus ist dran schuld", will sagen, jene Art der Theologie, die sich nicht zum blinden Glauben verurteilen lässt. Das ist seit Jahr und Tag auch Widmanns Schmerz. Gleichwohl bin ich entschlossen, jene Schuld des Protestantismus

nach Kräften zu mehren, und andere werden es besser machen. Diese protestantische Theologie ist nicht umzubringen. Hilft Ihnen nichts, Herr Doktor, nicht einmal der Appell an die Pfarrer. Im Gegenteil, diejenigen unter ihnen, welche Denken und Erkennen und Gottesbeweise geringschätzten, werden, nachdem sie Ihre Meinung und Absicht erkannt, sich eines Bessern besinnen. Girren Sie nur weiter nach Ihren schlicht einfältigen Landpfarrern! Es hat keine Gefahr. Eher als Ihren seelsorgerlichen Ratschlägen werden doch die Pfarrer dem Mephistopheles glauben: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt." Es hat unter den Pfarrern niemand Lust, des Teufels zu sein.

In der Fortsetzung verspricht nun W. seinen Lesern, dem Theologieprofessor, der unbefugter Weise auf den Turngerüsten der Kinder dieser Welt d. h. der Logik und Wissenschaft klettert, nachzuklettern und ihn herunterzuholen. Auffallend! Es gibt ja nichts Grösseres unter der Sonne wie einen rechten Seelsorger und kaum etwas so Verächtliches wie die Korruption desselben, den Pfaffen. Eine Eigentümlichkeit des letztern ist, dass er den Christen das Denken verbieten und verleiden möchte. Das Auffallende nun ist, dass Herr W. mir und andern Theologen das von den Kindern dieser Welt gepachtete Denken verbieten möchte. Es wird doch nicht etwa jenseits der christlichen Gemeinde ein neues Pfaffentum geben!

Aber immer zu, Herr Redaktor, klettern Sie nur! Dabei sind wir wohl darüber einig, dass man nicht mit dem Maul klettert, sondern mit kräftigen Armen und Beinen. Lasst sehen, wie Sie den geistlichen Fremdling, der das Turngerüst der Kinder dieser Welt benutzt, herunterholen!

1. Das erste, was W. angreift, ist dies, dass ich bei der Diskussion der Leiden *wegen der Kürze der Zeit* die Schmerzen der Menschheit allein besprochen, diejenigen der Tierwelt aber aus dem Spiele gelassen habe. Für die Buchausgabe wenigstens sei die Kürze der Zeit keine Entschuldigung mehr. Herr W. irrt sich. Unsereiner hat sich nicht jenseits von Gut und Böse angesiedelt. Ich trug meine Abhandlung am 6. Sept. 1898 der schweizerischen Predigergesellschaft vor und hatte hernach gar nicht das Recht, in den Verhandlungen etwas anderes drucken zu lassen. So habe ich denn zu dem, was ich schwarz auf weiss nach Frauenfeld getragen, keinen Satz hinzu, ich habe auch keinen davon hinweggetan. Wohlverstanden, die paar Abschnitte, die ich wieder wegen Kürze der Zeit beim Vorlesen wegliess, sind

auch zum Abdruck gekommen. (Die 1. Auflage war einfach ein Separatabzug, vermehrt um die Vorrede; anders die sehr erweiterte 2. Aufl.)

Herr W. nennt meine Berufung auf die Kürze der Zeit einen Vorwand zum Auskneifen, damit ich nicht über die lieblose Welteinrichtung, dass ein Tier das andre frisst, Rede stehen müsse. Und ähnlich redet er (Nro. 48, 3. Spalte) von dem, was ich wohlweislich verschweige. Als Seelenkundiger richtet er meines Herzens verborgene Gedanken.

Von einem aber, der das Verborgene richtet, dürfte man verlangen, dass er das sähe, was vor Augen liegt. Diesen Ruhm aber kann ich W. nicht lassen. Er nennt es nämlich eine Tatsache, dass in der ganzen Welt der „übrigen Kreatur" (d. i. der Kreatur abgesehen vom Menschen) nicht ein armseliges Bröschen Liebe und Barmherzigkeit vorhanden ist, sondern nur wilde Begier und Gewalt und Blutvergiessen und Zittern und Angst und Todesnot ohne Vorteil für das gemarterte Geschöpf. Eine Tatsache?! Herr W. hat wohl nie eine säugende Katze gesehen? Nie eine Henne, die ihre Küchlein unter die Flügel versammelte? Nie eine im fetten Grase liegende und ohne Zittern und Angst und Todesnot wiederkäuende Kuh? Nie die tausend Formen des Liebens und Fürsorgens, nie den vielfältigen Ausdruck der Fröhlichkeit und des Behagens, der uns in der Tierwelt entgegentritt? Das Problem des Blutvergiessens und der Todesnot kommt hernach auch, ein *ernstes* Problem. Aber wer nicht erst mit redlichen Augen auf jenen empirischen Veranstaltungen der Liebe und Barmherzigkeit und auf all der Freude der Tierwelt geruht hat, hat kein Recht, eine Auflösung dieses Problems zu verlangen. Wer mit kaltem Blut dies Widmann'sche „nur Angst u. s. w." hinschreibt und das Bröschen Liebe und Barmherzigkeit vermisst, ist nicht geschickt zur Erörterung jener Frage. Er muss erst die wirkliche Erfahrung an sich kommen lassen.

2. Widmann nimmt weiter Anstoss an meiner Bemerkung: „Die Raubtiernaturen prosperiren nicht." Er sagt mir: „Wenn Katzen lesen könnten, wie würden sie den Professor auslachen." Was gibt's da auszulachen? Ich vermute, dass diese klugen lesenden Katzen das Weglachen der schnöden Wirklichkeit den Menschen überlassen würden. Wie stehts? Jeder bessere Sekundarschüler weiss, dass die Raubtiere auf dem Aussterbeetat sind, und dass sie gerade wegen ihrer Raubtiernatur vom Erdboden verschwinden. Das Schicksal unserer Wölfe und Bären wird schnell auch Löwen, Tiger u. s. w. in Afrika und Asien ereilen. Sind denn hier diese Miniaturraubtiere, die um den Preis

des Zahmwerdens sich Duldung erkauft, unsere Hauskatzen, eine Instanz? Wer so ficht, will nicht ernst genommen sein.

3. Ich schreibe (S. 32 meines Traktats): „Wenn der letzte bengalische Tiger und die letzte Klapperschlange das Zeitliche gesegnet haben werden, werden die Rinder, Schafe, Tauben noch alle am Leben sein. Es gilt schon in der Tierwelt, dass die Zahmen, Sanftmütigen das Erdreich besitzen werden.“ Darauf Widmann: „Den Teufel werden sie das Erdreich besitzen! Die Schlachtbank besetzen müssen sie, deshalb werden sie aufgespart oder vielmehr gezüchtet. Man pflegt halt Schafkoteletten, nicht Tigerbeafsteaks zu essen.“ Desto schlimmer für die Tiger. Dass man doch Spiegelfechtereien mit ernsten Worten abtun muss! Eben um des Dienstes willen, den sie uns mit Fleisch, Wolle, Milch u. s. w. leisten, werden die Wiederkäuer gehegt und gepflegt; sie dürfen sich mehren und haben ein relativ behagliches Dasein. Aber endlich kommen sie doch auf die Schlachtbank. Gewiss! Aber ist ein genussreicher Tag ein Übel, weil seine Sonne untergeht? Eine Schweizerkuh bekommt ein paar Jahre alles, was das Herz einer wohlsituirten Kuh erfreuen mag; und dann darf sie rasch und ohne Krankheit sterben. Glaubt Herr Widmann, dass wir, wenn wir, Tolstoi gehorsam, das Fleischessen aufgeben würden, die Situation der Wiederkäuer verbessern würden? Die armen alten Pferde aus der Zeit, da Pferdefleisch noch verpönt war, könnten ihn eines Bessern belehren. Jeder Vegetarianer, dem der Tod der Tiere für die Menschen ein Greuel ist, macht tatsächlich an seinem Teil die Lebenslage der Tiere prekärer, ungünstiger. Aber das Schlachten selbst ist doch grausam? Unsere Gesetzgebung und Jud' und Christ sind bekanntlich darauf bedacht, diesem Tod alle Grausamkeit zu nehmen; es besteht zur Zeit keine technische Schwierigkeit mehr, die Tiere z. B. mit irgend einem Gas unempfindlich zu machen und schmerzlos abzutun.

4. Seite 38 schreibe ich; „Dass durch die Krankheiten eine fortwährende Selektion, eine Erwählung der Bessern und eine Verwerfung der Untüchtigern und damit ein Fortschritt der Menschheit erzielt wird, ist handgreiflich.“ Darauf Widmann: „Mit dieser „Handgreiflichkeit“ soll der Herr Professor ans Sterbebett einer jungen, bisher kerngesunden Mutter treten, die infolge einer Schwergeburt ihren drei unerzogenen Kindern und dem soeben von ihr gebornen Säugling wegstirbt.“ Schwergeburten zählen nicht zu den Krankheiten; also hätte ich mich darüber auch nicht zu verantworten. W. ist zu etwas anderem übergesprungen. Folgen wir ihm langmütig auch dahin! Er sagt:

„Das Unsinnigste, was in der Natur geschehen kann, ist doch gewiss dies: einem Kinde in dem Augenblicke, in dem es in's Leben gesetzt wird, dasjenige holde, einzige Wesen wegzunehmen, das des Kindes bester, liebendster Hüter, Beschützer, Freund gewesen wäre, — die Mutter.“ Das ist ja die Mutter, wie sie im Buch steht. Aber in den Büchern stehen, wie Herr W. weiss, hie und da kleine Ungenauigkeiten. Man hat Beispiele, dass das „einzige Wesen“ am Leben blieb, aber eine Amme säugte das Kind, ein Kindsmädchen reinigte und pflegte es, eine Köchin kochte ihm, eine Schneiderin kleidete es, eine Gouvernante erzog es, so dass es mich je und je wundert, warum solche Mütter nicht auch noch das Gebären der Kinder den Mägden überlassen, Nur immer hübsch bei der Wirklichkeit, besonders dann, wenn man als Prophet des Realismus gegen einen phantastischen Professor zum Rechten sieht. Zur Sache selbst folgendes: Der Vorwurf der Unsinnigkeit, den W. gegen die Natur schleudert, ist nicht begründet. Man weiss ja doch, dass die Anlage zur Schwergeburt sich vererbt. Lässt nun die Natur eine zum Gebären schlecht disponirte Mutter im Wochenbette sterben, so hindert sie dieselbe, weitere Kinder resp. mit dem Fehler behaftete Mädchen zu gebären. Das ist doch nicht unsinnig; es ist strenge, aber zweckmässige Selektion. — Aber das Sterben der Mutter ist doch schlechthin unsinnig mit Rücksicht auf das schon geborene Kind (resp. die Mehrzahl dieser Kinder), urteilt Widmann. Dass doch ein so aufgeklärter Mensch so wenig im Sinn und Geist der Entwicklungslehre zu beobachten und zu urteilen gelernt hat! Gewiss, wenn jungen Mäuschen oder Kätzchen die Mutter stirbt, gehen sie zu Grunde. Aber wir Menschen sind nun eben durch Gottes Güte über die Lage der Tierheit hinausgelangt *und sollen noch viel weiter gelangen.* Ob W. es sehen will oder nicht, die Mutter ist nun einmal im Bereich der Menschheit nicht mehr das einzige Wesen, an dem alles hängt; und der Geschlechtsverband (die Familie) ist nicht mehr die höchste Form menschlicher Gemeinschaft; es gibt eine höhere und leistungsfähigere, die christliche Gemeinde; diese ist also beschaffen und soll es immer mehr werden, dass das Wegsterben einer Mutter, ja sogar eines Vaters und Ernährers ausgeglichen wird. Die christliche Gemeinde überragt nach Wort und Geist des neuen Testaments die Familie an Bedeutung weit; und soweit die christliche Gemeinde besteht, dürfen sich Väter und Mütter auf's Sterbebett legen, ohne zu sorgen. Dass diese christliche Gemeinde zur Zeit nicht nach Millionen zählt und ein schwächlich dürftig Dasein führt, weiss ich wohl; aber dass sie kommt in Kraft, und dass

ihr die Zukunft gehört, weiss ich auch. Und auch jetzt schon zeigt sie sich an manchen Orten wahrhaft lebendig und kräftig: Ich stand jüngst am Sterbebett eines Freundes, der von seinen acht Kindern wegstarb ohne Sorge, voll der Gewissheit, dass es einen himmlischen Vater gibt, der durch sein Organ, die christliche Brudergemeinde, für Witwen und Waisen sorgt; und er hat sich nicht getäuscht. Was in diesem einen und hundert andern Fällen wirklich ist, das muss Wirklichkeit, wohlorganisirte Wirklichkeit werden über die ganze Erde hin. Die christliche Kirche kommt in Kraft und durch ihre Vermittelung das Gottesreich auf Erden.

5. Meine Darlegung (S. 38), dass die Krankheiten zur Erziehung der Menschen dienen, veranlasst Herrn Widmann, aus seinem Konfirmationsheft zu zitiren und mir zu beweisen, dass er mit 15 Jahren so klug war, wie so ein Theologieprofessor jenseits der vierzig. Schade um den frühreifen klugen Jungen! Aber die Erfahrung hat man nun eben reichlich, dass es mit solch klugen Kindern nach dem 15. rasch wieder bergab ging. Würdigen wir dennoch auch noch den Rest dessen, was der viel älter gewordene Widmann gegen uns vorbringt!

Der auf dem Standpunkt des fünfzehnjährigen Konfirmanden Widmann stehende Professor Bolliger schreibt (Traktat S. 39): „Der Liebeszweck Gottes ist, jeden Einzelnen nach Möglichkeit zu einem verständigen, redlich wollenden und wahrhaft sozialen Menschen zu erziehen, und die Leiden sind das Mittel dazu. Hunger und Pestilenz sind ein Teil der Heilsoffenbarung.“ Darauf Widmann: „Wie viele Menschen durch Leiden auf den Weg des Verbrechens geraten, wird nicht in Anschlag gebracht.“ Ich antworte: Entweder ist das Leiden die wirkliche (determinirende) Ursache eines sog. Verbrechens, z. B. Diebstahls. Dann ist es nicht Verbrechen. Denn niemand ist verpflichtet über Vermögen (nemo ultra posse obligatur). Oder aber es liegt ein wirkliches Verbrechen vor; dann lag es im Bereich der Möglichkeit, es nicht zu tun; sonst hätten wir gar keinen Anlass von einem Verbrechen zu reden. Es kam also zu Stande durch den *Willen*, und das Leiden war nur das Material, an dem der schlechte Wille zu Fall kam. So oder so also: Entweder haben's die Leiden getan; dann ist's nicht Verbrechen. Oder es ist Verbrechen; dann hat's der Wille getan und nicht das Leiden. Wenn W. an die Wirklichkeit des Willens nicht glaubt, so rede er auch nicht von Verbrechen. Glaubt er aber an Verbrechen, so schreibe er sie dem Willen auf's Konto und nicht dem Leiden.

6. Widmann hält mir weiter entgegen: „Und nun idiotisch geborne Kinder, die besser gar nicht geboren wären, die ärmer sind als das armseligste Tier, unfähig, zu einem Funken geistigen Lebens sich zu entwickeln, . . . andern Menschen ein Grauen, dabei selbst noch von Pein gefoltert u. s. w.“ Besser nicht geboren? Aber es gibt doch Augenblicke, in denen uns die Idioten ein kleineres Skandalon sind als gewisse „grosse Geister“, die Gott in seinem Zorn geschaffen zu haben scheint. — Besser nicht geboren? Was weiss Herr W. davon? Ist es ausgeschlossen, dass ihr dermaliges Idiotenleben einen Nutzen bringt für eine folgende Entwickelungsphase? Ich habe nämlich nie behauptet, dass alle Skandale sich in Harmonie auflösen lassen, wenn man unser irdisches Leben für das Ganze nimmt; im Gegenteil, ich habe es bestritten. Alles drängt zu der Einsicht, dass unser irdisches Leben nur ein Fragment ist. Was nun, sofern das irdische Leben das Ganze wäre, schlechthin skandalös bliebe, kann sehr wohl zwecklich sein, wenn es nur ein Fragment ist. — Aber die Idioten sind ja für andere Menschen ein Gegenstand des Grauens. Ja, wenn die Gemütsverfassung dieser andern Menschen durchaus tierisch geblieben wäre; dann würden sie auch verfahren wie die Tiere, welche defekte Junge töten. Ich habe gesehen, dass Idioten Gegenstand herzlicher Fürsorge und Liebe waren. A. Daudet, wenn ich nicht irre, hat irgendwo das gegen einen Idioten erst recht überquellende Mutterherz beschrieben. Und Ottilie Wildermuth hat in einer ihrer Erzählungen beschrieben, wie ein Idiot eine ganze Familie erzieht, alle Geschwister aus egoistischer Roheit heraus zu aufmerksamer tätiger Liebe führt. —

Im übrigen wäre nun der Weg, das Ärgernis des Idiotismus zu beseitigen, etwa folgender: Herr W. müsste erst mit andächtiger Seele betrachten und erkennen, dass die Natur in der Regel nicht Idioten hervorbringt, dass der Herr des Lebens im Menschen ein wunderbares Licht geistigen Lebens aufblitzen lässt. Und es ist der Andacht und Anbetung wahrlich wert, wenn wir erwägen, dass eine resp. zwei Zellen genügen, um die Qualitäten der Eltern auf die Kinder zu übertragen und das Wunder des Geistes nach der Ähnlichkeit des elterlichen in den Erzeugten aufleuchten zu lassen. Ist das Licht erkannt und anerkannt, dann mag man auch vom Schatten reden. Hat Herr W. erst das Wunder des normalen Lebens mit liebender Seele betrachtet, so gehe er zu einem verständigen Arzt und lasse sich all die Faktoren nennen, an denen die Erzeugung idiotischer Kinder hängt; er lasse sich belehren, dass unter allen nicht ein einziger ist, der unvermeidlich wäre und in Ewigkeit bleiben müsste,

dass also für die Menschheit die Möglichkeit besteht, des Idiotismus nach und nach ledig zu werden. Ich habe nie gelehrt, dass das Heil auf irgend einem Punkt von heut auf morgen in volle Erscheinung tritt. Gott ist ein Gott der Zeit und nur im Lauf der Zeit kommt sein Heilsrat zur Vollendung. Auf Flügeln der Zeit schwebt Gottes Machtwort; eine allmählige Entwickelung bringt Erlösung. Wessen Auge starr auf die Gegenwart geheftet ist, sieht keine Lösung. Das ist *sein* Fehler.

7. Nicht anders stehts mit der sozialen Frage resp. der sozialen Not. Ich nenne in meinem Traktat den Bruderbund der Menschen oder die rechtverstandene christliche Kirche als Heilmittel. Herr W. nennt's einen Hohn gegenüber Millionen, die einer ehernen Naturnotwendigkeit der Verhältnisse erliegen; die anempfohlene Verbrüderung könne sie nicht befreien, *wie ein Blick in die Gegenwart genügend lehre.* Verehrter Herr Doktor, Sie sollen eben nicht in die Gegenwart **allein** blicken; an der Gegenwart kleben, heisst unphilosophisch sein. Ich wiederhole auch hier: Gott ist ein Gott der Zeit und Ewigkeit. Die soziale Not wäre ein mit der Liebe Gottes unverträgliches Ärgernis, wenn im Bereich des Wirklichen kein Mittel zu deren Beseitigung sich zeigte. Aber das ist nicht der Fall. Die Mittel sind da; *wir müssen sie nur in Aktion setzen.* Dass die Menschheit die Erde und all ihre Kräfte sich untertan mache, ist das erste. Dann aber gilt es, dass der Bruderbund oder die christliche Kirche wirklich werde; soweit diese wirklich wird, führt sie eine solche Distribution von Lasten und Gütern herbei, dass keines ihrer Glieder in Reichtum und Untätigkeit, keines in Armut und Mühe verdirbt. Kurz, Herr Doktor, wir Christen sehen überall Licht und haben trotz aller dermaligen Not nicht den geringsten Anlass zum Pessimismus. Wir sehen, dass das Reich Gottes (das Heil) auf so und so viel Punkten schon in Erscheinung getreten ist; wir sehen die Mittel seines stetigen Wachstums; ja wir fühlen uns als Gottes Mitarbeiter. Die Brust vom Hochgefühl dieser Mitarbeit geschwellt, tragen wir fröhlich und unverzagt die oft grosse Last der Gegenwart. Die Erlösung der Menschheit kommt, und der grosse Gott würdigt uns, mitarbeiten zu dürfen. Wer könnte da murren und klagen!

8. Das letzte Argument, das W. gegen mich ausspielt, ist dies, dass auch die bravsten arbeitswilligsten Menschen oft durch Krankheit mitten in ihrem besten edelsten Streben gebrochen werden. Und wenn ich selbst zu diesen Gebrochenen gehörte, so wäre das doch für mich kein Anlass, an Gottes Liebe zu zweifeln. Denn entweder kommt das Brechen daher, dass ich

das empfangene Kraftkapital früher unklug verwaltet; dann verstösst es kaum gegen die Liebe Gottes, wenn er mich ernten lässt, was ich gesät. Oder die Kraft bricht infolge der sozialen Not; dann liegt ein Stück des sozialen Problems vor, das ich anderwärts in richtige Beleuchtung zu rücken gesucht habe. In beiden Fällen ist's kein Argument gegen die Liebe Gottes, *um so weniger, da dies Leben nicht das Ganze ist.* vgl. Röm. 8, 18.

So habe ich denn bei Widmann nichts, auch gar nichts gefunden, was als wissenschaftlicher Einwand gelten könnte.

Aber nachdem er meine Wissenschaft gerichtet, setzt er sich schliesslich auch noch über meine Moralität zu Gericht:

Seite 41 meiner Abhandlung liegt die Scenerie eines Gerichtshandels vor. Da habe ich mir wesentlich aus Gründen kräftiger rhetorischer Diktion erlaubt, Gottes Antwort auf die Klagen der „Enterbten" in direkter Rede zu geben. Widmann höhnt: „So ein Professor der Theologie besinnt sich nicht so lange wie der edle Saladin im „Nathan" an Gottes Statt als weiser Richter zu sprechen." Dafür ist Saladin ein Muselmann, und ich bin ein Christ. Wir Christen bleiben dabei, dass der Sohn den Vater erkennt und des Vaters Gedanken zu offenbaren weiss; wir bleiben auch dabei, dass alle, die des erstgebornen Sohnes Brüder geworden sind, ebenso in das Vaterherz blicken und in stammelnden Menschenworten Gottes Gedanken auszusprechen wissen. Davon lassen wir uns bis auf weiteres nichts abdingen.

Widmann behauptet endlich, dass ich in etwas hochmütigem Ton zu den Pfarrern geredet habe. Ich fürchte, nein, ich hoffe, dass sich W. auch auf Musik schlecht versteht. Zwar freut es mich, dass er wenigstens darin ein Christ ist, dass Demut bei ihm etwas gilt; nur muss ich bitten, dass das Wesen der Demut nicht missverstanden werde. Demut ist nicht Beugung vor Menschen und vor herrschenden Geistesströmungen: es ist Beugung vor Gott, vor Gott *allein.* Und wir wollen es mit Luther halten, dessen Ideal es war, demütig zu sein vor Gott, um stolz sein zu können vor Menschen.

W. hat mir nicht gesagt, worin er den hochmütigen Ton gehört. So hoffe ich, dass er unrichtig gehört. Nicht Hochmut, wohl aber ein hoher Mut, ein froher Mut spricht aus meinem Frauenfelder Vortrag und erfüllt stetsfort meine Seele. Warum? Weil mich Gott u. a. aus drei grossen Nöten errettet hat.

Erste Not: Die Bibelkritik und in ihrem Gefolge das Zusammenbrechen des Schriftdogma's. Ich bin erlöst. Was liegt daran, dass die Bibel an allerlei Menschlichkeit partizipirt, seit ich hinter der Schrift in die wahre und letzte Urkunde unseres

grossen Gottes blicken, aus der Urkunde der Erfahrungswelt sein Wesen erkennen kann?

Zweite Not: Der Kantianismus und seine Predigt, dass es unmöglich ist, den transcendenten Gott zu erkennen. Ich bin erlöst. Was liegt mir am transcendenten Gott und an der Erkenntnis desselben, seit ich Gott um und um in der Erfahrung inne werde, seit ich in der Fülle des Wirklichen seine Macht, Weisheit und Güte verspüre.

Dritte Not: Der Darwinismus und seine Predigt, dass ein liebloser Kampf ums Dasein in der Natur herrscht. Ich bin erlöst. Nicht zwar der Darwinismus, wohl aber die Entwicklungslehre ist mir zum grössten Loblied des Allmächtigen geworden. Ich habe erkannt, dass in dem sog. Kampf um's Dasein Gottes Weisheit und Güte zur Erscheinung kommt.

Drum habe ich einen hohen Mut, einen frohen Mut und möchte alle meine lieben Kollegen, insonderheit die Pfarrer, damit anstecken. Drum blase ich kräftig ins Horn und schmettre es ins Land hinein — *mein Zeugnis vom lebendigen Gott.*

Psychiatrie und Seelsorge,

eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse.

Von *J. Studer,* Spital-Pfarrer in Zürich.

I.

Während schon bei Hippokrates die Irrenheilkunde mit dem gesamten Inhalt der Medizin unlösbar verbunden erscheint und dann zugleich mit ihr sich erweitert und vertieft, kehrte sie mit dem Anbruch der christlichen Aera zum Ausgang der gesamten Arzneikunde, der Theologie, zurück. Die Behandlung der Geisteskranken wurde eine Domäne der Kirche. Unschwer erklärt sich das aus den Anschauungen der alten christlichen Kirche über die menschliche Seele und deren Wert und aus dem das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit herrschenden Glauben an Geister und Dämonen. Es erschien geradezu als Sünde, die unsterbliche Seele gleich dem Körper natürlichen Einflüssen unterworfen zu glauben; dagegen war es so gut wie allgemein anerkannt, dass sie von übernatürlichen Mächten beherrscht und

gleichsam in Besitz (obsedere) genommen werden kann. Zu den traurigsten Erscheinungen in der Geschichte der Irren gehören die religiösen Vorurteile, wie sie sich besonders in den Hexenprozessen manifestirt haben. Ja der Glaube an die Einwirkung böser Geister verdrängte bis in die neueste Zeit die bessere Einsicht und damit eine sachgemässe und humane Behandlung der Kranken.

Welche Beruhigungsmittel hatte die alte Zeit bei ihren völlig verkehrten und meist sehr lieblosen Ansichten über den Irrsinn? Sie glichen auf das Haar den Folterinstrumenten des finstern Mittelalters. Da wurden z. B. angewendet das *Drehbrett,* an dem der Kranke bei Tobsuchtsanfällen, die Füsse nach dem Mittelpunkt gerichtet, befestigt und fünfzigmal in der Minute herumgedreht wurde; das *Streichen* mit Nesseln oder glühenden Eisen; der *„beruhigende Sack",* in welchen die Armen eingenäht wurden; der *englische Sarg,* in dem der Kranke regungslos stand oder lag; die *Authenrieth'sche Maske,* eine „sinnreiche Vorrichtung zur Verhinderung des Schreiens"; die Zwangsjacke, auch *englischer Kittel* genannt, etc.

Jetzt blickt die Geschichte auf die moderne Irrenpflege als auf eine der schönsten Errungenschaften zurück. Zwei Mächte verbanden sich dazu: Wissenschaft und Staat. Aus der ärztlich-wissenschaftlichen Auffassung, dass Geistesstörung körperliche Erkrankung des Gehirns sei und darum in erster Linie ärztliche Behandlung erfordere, ging die freie Behandlung der Kranken in geschlossenen Anstalten, in landwirtschaftlichen Kolonien, in Familienpflege im Anschluss an Anstalten und in offenen einzelnen Häusern hervor. Die theologisch-moralische oder gar einseitig spiritualistische Auffassung hat hier zunächst kein Recht mitzusprechen; denn auch die besten christlich-humanen Absichten führen zu Fehlgriffen und Härten, wenn sie nicht von wissenschaftlicher Untersuchung geleitet werden.

Darum muss man staunen, dass es heutzutage noch ernsthafte Männer geben kann, ja akademisch gebildete, evangelische Geistliche, welche die Behandlung der Seelenstörungen und den massgebenden Einfluss in der Irrenpflege als ein Monopol der Kirche in Anspruch nehmen wollen. Die Irrenfürsorge in Deutschland ist auf einmal in den letzten Jahren die Zielscheibe des Angriffes von Leuten geworden, welche die angebliche Verderbnis unserer Zeit auch in gewissen, ganz übertriebenen und falsch dargestellten Vorkommnissen in der Unterbringung von Geisteskranken wieder zu erkennen meinten, und glaubten, einen Kampf

gegen die wissenschaftliche Psychiatrie eröffnen zu müssen. Einseitige orthodoxe Geistliche unterstützten eifrig diese Bestrebungen, säeten Misstrauen und stifteten Zwiespalt zwischen der Irrenpflege und der Kirche.

Am 16. März 1892 und am 10. März 1893 hatten die Herren *Stöcker* und *v. Zastrow* im preussischen Abgeordnetenhause Klage erhoben über Irrtum, Willkür und böse Absicht in der Irrsinnerklärung und darum Reform des Irrenwesens verlangt. Am 9. Juli 1892 war in der „Kreuzzeitung" ein Aufruf zu einer Reform der Irrengesetzgebung erschienen, worin geklagt wurde: „Es ist gebräuchlich unter Irrenärzten, keinen für geisteskrank Erklärten für gesund zu bezeichnen, der nicht ausdrücklich anerkennt, dass er geisteskrank gewesen, ist und somit die völlige Indemnität für das Vergangene zur Prämie für den günstigen Ausfall des Gutachtens zu erheben." Dieses Vorurteil könne nur dann zerstört werden, wenn nicht grössere Milderung der Aufnahmsbedingungen, wohl aber grösstmögliche Öffentlichkeit bei der Aufnahme angewendet würde. Das aber bedinge Mitwirkung einer Kommission unabhängiger Männer, bestehend nicht nur aus Ärzten und Juristen, sondern aus Männern, welche nicht nach blosser Fachkenntnis urteilen, sondern allein auf den Augenschein sehen. Massgebend soll sein nicht der medizinische Begriff von Geisteskrankheit, sondern die erwiesene Hülfslosigkeit und Gefährlichkeit des Aufzunehmenden. Es sei keineswegs bewiesen, dass die sogen. Minderwärtigkeiten und Degenerationszustände, wie moralisches Irresein, Quärulantenwahnsinn u. s. w. auf Gehirn- und Nervenkrankheiten beruhen. Zum Schlusse konnte sich der Antisemit Stöcker nicht enthalten, hervorzuheben, dass fast sämtliche Privat-Irrenanstalten Deutschlands sich in jüdischen Spekulationshänden befänden.

Damit war denn der Stein glücklich ins Rollen gebracht, die Streitfahne entrollt, und es entwickelte sich nun die bedauerliche Tatsache, dass die beiden zur Bekämpfung der schweren „Nervenschäden unserer Zeit" gleichmässig berufenen Stände der Ärzte und der Geistlichen zum Teil in den schärfsten Widerspruch zu einander traten und in Fachkonferenzen, sowie in öffentlichen Versammlungen, in psychiatrischen und theologischen Zeitschriften, ja selbst in politischen Zeitungen diesen Gegensatz zur heftigsten Aussprache brachten, wobei es an mancherlei Übertreibungen, schiefen Auffassungen, grellen Missverständnissen, ja argen Verläumdungen nicht fehlte.

Verfolgen wir nun die verschiedenen Hauptschlachten und die wichtigern Einzelkämpfe.

Zunächst antwortete am 10. März 1893 die preussische Regierung, dass sie nicht in der Lage sei, eine andere Garantie zu bieten, als das Gutachten eines ärztlichen Beamten, wohl aber die Einführung einer Besuchskommission befürworte, die aus einem Psychiater, einem höhern Verwaltungsbeamten und sonst geeigneten Elementen bestehen solle.

Allein der Streit war im Stillen schon früher vorbereitet und zugerüstet worden durch die 1889 geschehene Gründung des Verbandes der Seelsorger an Irrenanstalten. Konferenzen dieses Verbandes waren schon 1889, 1890 und 1891 gehalten worden. An der letztern in Frankfurt liess sich sogar der preussische Oberkirchenrat durch einen Konsistorialrat vertreten, der erklärte, dass jene Behörde den Bestrebungen des Verbandes sehr sympathisch gegenüberstehe. Ähnlich äusserte sich auch das bayerische Oberkonsistorium.

Allein diesen Behörden waren die ersten Konferenzberichte ganz unbekannt geblieben, und noch viel weniger wussten sie, dass Männer dabei den Ton angaben, wie die Herren Pastoren *v. Bodelschwingh* am westfälischen Diakonissen- und Diakonenhause zu Bethel bei Bielefeld, *Hafner* in Elberfeld, *Knodt* in Münster und *Fliedner* in Kaiserswerth. Auf diesen Konferenzen, die von Bielefeld aus inspirirt wurden, trat das deutliche Bestreben hervor, den geistlichen Einfluss an den Irrenanstalten zu verstärken, wogegen das Praktische der eigentlichen Seelsorge ganz in den Hintergrund gestellt wurde. Daneben suchte man die Schöpfung einer neuen geistlichen Psychiatrie herbeizuführen, wobei sich völliger Mangel an wissenschaftlicher Ausrüstung mit unverfrorener Kühnheit des Unternehmens getreulich die Hand boten.

Schon auf der ersten Konferenz hatte *v. Bodelschwingh* in ächt germanischer Gründlichkeit und Liebhaberei zu langatmigen Thesen und bandwurmartigen Resolutionen u. a. folgende Theorien zum besten gegeben:

8. These: Der Leib, von der Seele verlassen, zerfällt der Verwesung, die Seele, vom Geiste verlassen, in geistigen Tod und zieht den Leib mit ins Verderben hinein. Doch ist ein vom h. Geiste Verlassener noch nicht einfach geistlos. Seele und Leib wird dann ein Tummelplatz anderer Geister, wie ja die Schrift vom eigenen Geiste, vom Irrengeiste, vom Welt- und Zeitgeiste und von bösen Geistern redet.

15. These: Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass je weniger der leibliche Arzt seine medizinischen Mittel bei den Gemütskranken anwendet, desto besser es ist. Dieselben wirken

in den meisten Fällen nur schädigend auf Leib und Seele. — Die Behandlung der Seele ist die Hauptsache und sollte nicht in erster Linie oder gar allein dem Arzte zustehen.

v. Bodelschwingh führte diese Ansichten noch weiter aus. Die Geisteskranken seien für die Geistlichen; dem Arzte gehöre nur der kranke Körper. Es bedürfe zur Irrenbehandlung keineswegs eigentlicher medizinischer Kenntnisse. Die letzte Ursache aller Anomalie sei ja die dämonische Welt im weitesten Umfange. Der Geisteskranke sei dämonisch krank geworden. Sünde und Besessenheit erscheinen als Ursachen der Geisteskrankheit. Insbesondere sei die Epilepsie, wenn auch nicht in allen Fällen, auf eine direkte Einwirkung des Satans zurückzuführen. Darum müssten diese Kranken in die rechte Gebetsstimmung gebracht und auch mit Zaubermitteln behandelt werden. „Das bekannte Mittel der *Elsternasche* habe eine nicht zu verkennende Wirkung, ganz besonders, so lange dasselbe von dem alten Pastor Roller versandt wurde, dessen Persönlichkeit so gewaltig auf die Gemüter gewirkt. Ähnlich ist es mit dem von Riedesel'schen Mittel, dem *Eselsblut,* das in der Hand bestimmter Familien, von denen es ausgesandt wird, offenbar sehr vielen Kranken Hülfe gebracht hat."

Und geschöpft wird diese sonderbare „Wissenschaft" des ablaufenden 19. Jahrhunderts sogar aus der Bibel. An Christi anthropologische und psychologische Vorstellungen sei man gebunden, als ob seine Person als Autorität für ein wüstes Gedankengebilde gelten könnte und als ob die Bibel nicht das Buch religiöser Wahrheiten, sondern ein Lehrbuch für Medizin, Anthropologie und Psychologie wäre. Mit dem gleichen Rechte könnte man sie ja auch für das allein richtige Kochbuch ausgeben und fordern, dass jeder Kuchen nach dem bekannten Rezepte Abrahams (Gen. 18, 6) gebacken werden müsse. Das sind Ideenverwirrungen à la Ballhorn. Das ist nicht mehr Religiosität, sondern Blasphemie. Und nach dieser unglaublichen Lehrmethode wird das Pflegepersonal in Bielefeld und anderswo ausgebildet, als ob Krankenpfleger Pfarrer und diese Ärzte wären!

Noch krasser, wenn auch scheinbar unter philosophischer Flagge, trat Pastor *Hafner* in Elberfeld auf. In der Geisteskrankheit handle es sich wesentlich um das *Dämonische.* Es seien drei Sphären von Lebensäusserungen im Menschen zu unterscheiden:

1. *Leibliches* Leben, sich vollziehend in den Funktionen des Wahrnehmens, Empfindens, Bewegens.

2. *Seelisches* Leben, sich vollziehend in den Funktionen des Vorstellens, Fühlens, Denkens.

3. *Geistiges* Leben oder die Persönlichkeit des Menschen, wesentlich als *Wille.*

Diese drei Lebenskreise seien nun der Störung unterworfen. Dem Organismus der normalen Welt gegenüber sei ein solcher des Bösen vorhanden, d. h. eine Summe negativer, das positive Leben störender Potenzen. Auch diese negative Welt habe leibliches, seelisches und geistiges Leben; ihre Berührung mit dem leiblich Bösen bringe leibliche Krankheit, mit dem seelisch Bösen Seelenstörung (Psychose), mit dem geistig oder persönlich Bösen Sünde. Die Summe der seelisch-bösen Potenzen sei die dämonische Welt. Die Dämonischen des neuen Testamentes waren psychische Kranke: Judas dagegen war geistig, d. h. im Willen krank. Die seelische Störung habe mit dem Willen des Menschen, mit Sünde und Schuld so viel zu thun, als jede leibliche Erkrankung auch. Die Störung des leiblichen Lebens gehöre dem Arzte, die des seelischen dem Psychiater, die des geistigen dem Seelsorger. „Ob der Kranke wieder gesund wird oder nicht, ob er stirbt oder am Leben bleibt, ist mir als Seelsorger einerlei!“ erklärte Hafner ruhig in der Meinung, er habe das alles aus der Bibel entnommen und wird darin von Pastor *Knodt* in Münster sekundirt.

Diese dunkeln Lehren der Gleichstellung des Psychischen mit dem Dämonischen, des Pneumatischen mit dem Satanischen fanden auf der Konferenz, wie auch 1892 auf derjenigen zu Nürnberg nicht nur keine Abweisung, sondern anscheinend die Anerkennung der grossen Mehrheit. Gleichwohl behauptete nachher *Hafner,* es habe nie eine Abstimmung über ein Referat oder über Thesen stattgefunden, es sei also keine gemeinsame Anschauung oder Tendenz vorhanden gewesen; auch unterscheide sich seine Psychologie in einigen Punkten von der Bodelschwingh'schen.

Die Berichte über die drei Irrenseelsorger-Konferenzen von 1889, 1890 und 1891 weckten doch auf Seiten einsichtsvoller Theologen einigen Widerspruch. Pfarrer *Werner*[1]) anerkannte unumwunden den ärztlichen Standpunkt und vertrat über den Dämonenglauben eine Ansicht, die der biblischen Geschichte gerecht wurde, ohne der Wissenschaft zu nahe zu treten. „Die religiösen Wahnsinnigen sollen wesentlich in gleicher Weise ärztlich behandelt werden, wie die andern Kranken auch; der Arzt arbeitet eben an der Hebung des Gehirnleidens“. Auch der Theo-

[1]) Zeitfragen des christlichen Volkslebens 1890, 3. 4.

loge *Pieper*[1]) legte frei und gründlich die Unhaltbarkeit des Dämonenglaubens dar. Ebenso lehnte sich Pfarrer *Achtnich*,[2]) Seelsorger an der badischen Irrenanstalt Illenau, entschieden gegen Pastor Hafner und Consorten auf und wehrte sich energisch für das Zusammenwirken von Aerzten und Geistlichen.

Die Frage war in das Stadium einer aktuellen Angelegenheit von dem höchsten öffentlichen Interesse geraten. Die Gefahr lag nahe, dass die Pastoren durch Erweckung des Misstrauens gegen die ärztliche Irrenpflege zunächst Anstalten für unheilbare Geisteskranke unter ihre eigene Leitung nehmen und hernach zur Erlangung der Führung von Heilanstalten *„aufsteigen"* wollten. Diese Möglichkeit war nicht mehr bloss eine Frage der Theorie, sondern schien bereits Wirklichkeit geworden zu sein. Schon waren ja „aus Billigkeitsgründen" 800 unheilbare Pfleglinge in der Rheinprovinz an die katholischen Ordensanstalten abgegeben worden. Es gab bereits übereifrige Geistliche, die offen das ganze Gebiet der Irrenpflege für sich zu gewinnen suchten. Darum wurde scharfe Abwehr zur Pflicht aller Derjenigen, deren Aufgabe die Ausführung und Überwachung der öffentlichen Krankenfürsorge war und denen besonders die Irrenfürsorge am Herzen lag.

Hätten die Irrenseelsorger an ihren Jahreskonferenzen sich darauf beschränkt, die Frage ihres schweren, aber hohen Berufes innerhalb derjenigen Grenzen zu behandeln, die ihnen nach der Natur der Dinge gezogen sind, so hätte man ihnen den besten Erfolg gewünscht. Allerdings waren gegründete Zweifel erlaubt, ob es möglich sei, einer Vereinigung, die auf einem so beschränkten Gebiete ohne eigentliche Fachkenntnis arbeitet, auf die Dauer hinreichenden und lohnenden Stoff zuzuweisen. Und bloss um etwaige Hindernisse in der Vertretung der Seelsorge an Irrenanstalten zu beseitigen, bedurfte es schwerlich der Einberufung von jährlichen Konferenzen. Allein die Pastoren hatten weniger im Sinne, sich über praktische Fragen ihres Berufes gegenseitig aufzuklären und zu verständigen, als vielmehr einen prinzipiellen Angriff auf die bestehende wissenschaftliche Irrenheilkunde zu machen.

Darum wurde es zur ernsten Pflicht gegenüber der Öffentlichkeit, die dubiose Bedeutung und verhängnisvolle Tragweite dieser Konferenzen vor aller Welt zu kennzeichnen. Und das geschah am 25.—26. Mai 1893 zu Frankfurt a./M., wo der Verein

[1]) Theol. Arbeiten aus dem rhein. evang. Predigerverein.
[2]) Christliche Welt.

der deutschen Irrenärzte in seiner Jahresversammlung einmütig und scharf eine kompetente Gegenerklärung erliess.

In seinem Referate über *„Psychiatrie und Seelsorge"* stellte da Medizinalrath Dr. *Siemens,* Direktor in Lauenburg, folgende Grundsätze auf: Die Psychiatrie, obschon früher mit der Theologie verquickt, ist heute zwar eine rein medizinische Wissenschaft geworden, steht aber dem religiösen Gebiete durchaus nicht feindlich gegenüber. Dass die Geisteskranken der Seelsorge nicht entbehren dürfen, wird von keinem vernünftigen und anständigen Irrenarzte bestritten. Die Zusprüche der Religion durch einen erfahrenen Geistlichen ist sogar eine unschätzbare Beihülfe für den Arzt. Weil aber bei vielen Geisteskranken die religiösen Empfindungen in krankhafter Weise überreizt sind, ist da grösste Vorsicht geboten und nur im Einverständnis mit dem Arzte, der eben an der Hebung des Gehirnleidens arbeitet, zu pastoriren. Das wird auch von einzelnen einsichtigen Geistlichen bereitwillig anerkannt; nur die Leiter des „Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger" denken da anders.

Was haben diese Geistlichen in ihren Berichten veröffentlicht?

1. Es sei zu erstreben, den Ärzten die Leitung der Irrenpflege ganz aus den Händen zu nehmen. Denn Geisteskrankheit sei vor allem die Folge der Sünde. Da nun Vergebung der Sünden nur durch Vermittlung der Kirche erlangt werden könne, müsse diese letztere die Irrenpflege in die Hand nehmen. Freilich könnte der Arzt bei der Heilung ganz gute Hülfe leisten, aber je weniger er seine Mittel anwende, desto besser für die Kranken. Jedenfalls gehe ihn nur der Leib an. Die Kirche habe da ihre Aufgabe zu spät erkannt; das müsse wieder gut gemacht werden durch Erweiterung ihrer Macht. So die Herren v. Bodelschwingh, Hafner, Knodt.

2. Die ganze Psychiatrie solle aber nicht bloss christlich, sondern auch *konfessionell* werden. Die innere Mission arbeite mit Macht an Anstalten für Geisteskranke, besonders für Epileptische. Was man in den Rheinlanden für die katholischen Geisteskranken tue, das wünsche die evangelische Orthodoxie auch für sich. Die Rheinprovinz habe bereits mit 134 Ordensanstalten Kontrakte geschlossen.

v. Bodelschwingh in seinem *„geistlichen Ratgeber für Epileptische"* schimpfe weidlich über die Ärzte; unter den evangelischen Pfarrern sei weit und breit Kurpfuscherei eingerissen, worunter natürlich vor allem die Kranken zu leiden haben.

Das alles, schloss Siemens sein Referat, seien ernste Anzeichen dafür, dass die Irrenpflege um Jahrhunderte zurückgeschoben, fromme Phrase und Aberglauben wieder kommen sollen. Darum sei es Pflicht, die Staatsbehörden auf die Gefahren aufmerksam zu machen, welche den Irren von Seite des theologischen Unverstandes drohen; und darum sei das Verlangen nach staatlicher Überwachung auch der Privatanstalten nichts als billig.

Das Korreferat hatte Dr. *Zinn* in Eberswalde-Berlin, der frühere Direktor der St. Gallischen Anstalt St. Pirminsberg, übernommen. Schonungslos geisselte er die Entstehungsgeschichte des Verbandes der Irrenseelsorger. Die evangelische Kirche habe mit den Bestrebungen v. Bodelschwingh's und seiner Gesinnungsgenossen, gegen die auf der Konferenz ein Einziger, Pfarrer Kaiser in Frankfurt, aufzutreten gewagt habe, nichts zu thun. Es sei aber Pflicht der Ärzte, die fanatischen Angriffe der Gegner abzuweisen. *„Wir achten und ehren jede religiöse Überzeugung, jeden kirchlichen Standpunkt, diskutiren auch nicht über den Glauben an ein Besessensein; aber dagegen protestiren wir, dass der Geisteskranke als ein dämonisch Kranker, als ein Besessener behandelt werde.“* Das könne und dürfe ein christlicher Staat nicht dulden. Die Wissenschaft behandle die Geisteskranken als unglückliche Kranke. Schon am 21. November 1891 habe der preussische Oberkirchenrat darauf hingewiesen, dass die Schwierigkeiten in dem beiderseitigen Verhältnis zwischen Ärzten und Geistlichen nur durch gegenseitige Rücksicht und Unterordnung unter die ärztlichen Vorschriften überwunden werden können. Wenn die betreffenden Geistlichen sich auf Männer, wie die Psychiater Jakobi, Roller, Griesinger etc. berufen, so sei das einfach eine Fälschung der Geschichte der Psychiatrie. Das Vorgehen jener Pastoren habe bereits das Vertrauen zu den bestehenden Staatsanstalten erschüttert, und es müsse bezweifelt werden, ob die Pastorenanstalten wirklich „geeignete“ Anstalten seien.

Aus der ärztlichen Diskussion über diese beiden Referate resultirte eine in 9 Thesen gefasste, einmütig angenommene Erklärung gegen die Geistlichen, speziell gegen die drei Pastoren v. Bodelschwingh, Hafner und Knodt.

1. Irreseinn ist Krankheit des Gehirn- und Nervensystems. Der Kranke ist für sein Tun und Lassen nicht verantwortlich. Der Pastoren-Standpunkt: Sünde und Besessenheit seien Ursachen der Geisteskrankheit, der dämonisch Kranke sei daher verantwortlich, steht im Widerspruch mit den durch Wissenschaft und

Erfahrung unanfechtbar sicher gestellten Tatsachen und in schroffem Gegensatze zur Rechtspflege, Gesetzgebung und öffentlichen Meinung aller Kulturstaaten der Welt.

2. Die Lehre der Pastoren ist nur geeignet, alte Vorurteile neu zu beleben, ein gedeihliches Zusammenwirken von Pfarrer und Arzt zu erschweren und die unglücklichen Kranken und ihre Familien schwer zu schädigen. Praktisch betätigt, würde diese Lehre zur Verkehrung des Charakters der Irrenanstalten in den von Strafanstalten, zum Exorzismus und schliesslich zu den Hexenprozessen zurückführen.

3. Nicht unter ärztlicher Leitung stehende Anstalten für Geisteskranke entsprechen nicht den Anforderungen der Wissenschaft, Erfahrung und Humanität, sind daher nicht geeignet zur Bewahrung, Kur und Pflege der Kranken. Unheilbare Geisteskranke bedürfen der ärztlichen Fürsorge ebenso gut wie heilbare.

4. Pflicht des Staates ist, die Geisteskranken alle in unter ärztlicher Leitung und Verantwortung stehenden Anstalten zu bewahren, zu behandeln und zu verpflegen.

5. Alle im Besitze von Privaten oder religiösen Genossenschaften befindlichen Anstalten müssen unter verantwortliche ärztliche Behandlung und unter besondere Aufsicht des Staates gestellt werden.

6. Als leitende Ärzte dürfen nur psychiatrisch-theoretisch und praktisch gebildete Männer angestellt werden.

7. Die an den Irrenanstalten angestellten Geistlichen werden überall in Deutschland von den Direktoren und Ärzten in ihrer Tätigkeit gewürdigt und unterstützt. Die Ärzte anerkennen es als ihre Pflicht, das religiöse Bedürfnis ihrer Kranken befriedigen zu lassen, aber abhängig von den Weisungen des leitenden Arztes. Unwahr ist die Behauptung der Pastoren, dass die Einwirkung der Kirche auf die Kranken in den Anstalten wesentlich beeinträchtigt und die Kranken des nötigen religiösen Trostes oft unverantwortlich beraubt seien.

8. Die Anstalten sollen für Kranke aller Konfessionen bestimmt sein. Für den Wartdienst in den Anstalten sind Angehörige religiöser Genossenschaften oder Orden mit Rücksicht auf die einheitliche ärztliche Leitung nicht zu empfehlen. Es ist eine unbegründete Verdächtigung, dass die Irrenärzte aus persönlichen Gründen (Furcht vor Machtverlust) der Einführung dieses Personals widerstreben.

Den Verhandlungen und Beschlüssen der 80 Irrenärzte hatte als einziger Geistlicher der freisinnige Pfarrer *Teichmann* in Frankfurt a./M. beigewohnt und die Versammlung darüber aufklären müssen, dass „der Verband deutscher evangelischer Irrenseelsorger" durchaus nicht identisch sei mit der Gesamtheit der deutschen Irrenseelsorger, von denen nur ein verschwindender Bruchteil die Ansichten von Bodelschwingh und Consorten billige, ja dass auch Studenten der Theologie an verschiedenen Hochschulen Vorlesungen über Psychiatrie besuchen.

Auf diese energische Stellungnahme der Ärzte durften natürlich die Pastoren nicht schweigen. Es erhob sich zwischen beiden Parteien eine Reihe von Einzelgefechten und Plänkeleien.

Zuerst wehrte sich *v. Bodelschwingh* „zur Verantwortung"[1]) gegen die 9 Thesen, indem er behauptete, dieselben beruhen auf gänzlich irrigen Voraussetzungon über Zwecke und Ziele der Konferenz und schieben Lehren und Grundsätze unter, die den Geistlichen völlig fremd seien. Die Wissenschaft habe wohl auf dem Gebiete der Psychiatrie Grosses geleistet und viele Unmenschlichkeiten weggeräumt, auch der Staat habe für die Linderung der Leiden der Geisteskranken kräftig mitgewirkt, aber der grössere Teil der staatlichen Direktoren stehe dem Christentum feindlich gegenüber und die Kirche habe es versäumt, für die Gemütskranken, ähnlich wie für die Epileptischen, eigene Anstalten darzubieten und für ein gründlich geschultes, von christlicher Liebe durchdrungenes Pflegepersonal, am besten für Diakonissen zu sorgen.

Auf der Konferenz sei nichts von Besessenheit und Dämonentum ausgesprochen worden. Die Pfleglinge seien einfach leibliche Kranke, an denen, wie bei jeder Krankheit als den Vorläufer des Todes, die Sünde ihren Anteil habe, darum auch persönlich geistige Kräfte einwirken können. Wenn Dr. Zinn über den „christlichen Ratgeber für Epileptische" spotte, so bestreite ihm der Verfasser das Recht und die Fähigkeit, über die seelsorgerliche Seite ein massgebendes Urteil abzugeben, so wenig sich v. Bodelschwingh ein solches über die medizinische Seite erlaube. Die epileptischen Anstalten seien dazu da, die von der ärztlichen Wissenschaft ratlos gelassenen und aufgegebenen Kranken durch die Geistlichen auf eine vollkommnere Heilung und eine bessere Medizin (Eselsblut und Elsternasche!) hinzuweisen, als die Wissenschaft sie bieten könne.

---

[1]) Christl. Welt, 27. Juli 1893.

„Wir verlangen kein Monopol für uns, so wenig wie wir für die Irrenanstalten das Monopol des Staates anerkennen.“ So schliesst *v. Bodelschwingh* seine ziemlich zahme und sehr zurückhaltende, aber wenig aufrichtige „Verantwortung“.

Die Antwort auf diese Behauptungen blieb natürlich nicht aus. Die Direktoren *Zinn* und *Siemens* erklärten öffentlich,[1]) dass den in der Jahressitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte erstatteten Referaten die offiziellen Berichte des Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger zu Grunde gelegen haben, zu dessen Vorstand ja auch Pastor v. Bodelschwingh gehöre; dass die Thesen von dem Vorstande des Vereins unter Zuziehung der Referenten und anderer Kollegen festgestellt und in der Sitzung einstimmig zum Beschluss erhoben worden seien; dass die Beschlüsse sich offiziell nicht gegen den *Verband* der Geistlichen, sondern ausdrücklich gegen den von den Pastoren *v. Bodelschwingh, Hafner, Knodt* u. a. in den Konferenzen des Verbandes vertretenen Standpunkt richteten; dass die Behauptungen *v. Bodelschwingh's* über die Vorgänge in der Bremer Irrenanstalt (schwere gewohnheitsmässige körperliche Misshandlung von Geisteskranken durch Diakone und Diakonissen aus der Anstalt Bethel bei Bielefeld) und die Erklärungen des Direktors *Scholz* daselbst sich diametral widersprechen; dass trotz den Bestreitungen v. Bodelschwingh's thatsächlich doch auf den Seelsorger-Konferenzen die Geisteskranken als Besessene, d. h. dämonisch Kranke hingestellt worden seien, ja selbst im hochgradigen geisteskranken Verbrecher die Freiheit des Willens mit Schuldgefühl und Verantwortlichkeit festgehalten wurde; dass v. Bodelschwingh in seinem „christlichen Ratgeber“ allerdings nicht in jedem Falle von Fallsucht teuflische oder dämonische Einwirkungen oder Besessenheit annehme, wohl aber der Elsternasche und dem Eselsblut, wenn diese Mittel von einer vertrauenswürdigen Person ausgehen, eine nicht zu verkennende Wirkung zuschreibe; dass die Ärzte keine Kranken als hoffnungslos aufgeben, sondern auch den Unheilbaren als Gegenstand ärztlicher Fürsorge und angemessener Pflege betrachten; dass endlich die „freie christliche Liebestätigkeit“ sich in den Dienst einer rationellen Krankenpflege zu stellen habe, ansonst das traurige Los der Kranken nicht erleichtert, die öffentliche Meinung nicht aufgeklärt, sondern nur dem Aberglauben und veralteten Vorurteilen neue Nahrung zugeführt werde.

Nun aber trat der eifrigste Streithahn, Pastor *Hafner* in Elberfeld, auf den Plan. In seinem Artikel: „Die Seelsorge an

[1]) Christl. Welt, 31. Juli und 10. August 1893.

Geisteskranken zur Abwehr und Klarstellung“[1]) richtet er sich vor allem gegen das Schlagwort „Psychiatrie und Seelsorge“, welche beiden Gebiete gar nichts (!?) miteinander zu schaffen hätten, weil die Psychiatrie für die Seelsorge ganz gleichgültig sei. Diese habe es nicht mit dem psychischen Zustande des Kranken, sondern mit seinem geistigen, für die Ewigkeit veranlagten Wesen zu tun, worüber die Psychiatrie nicht zu urteilen hätte. Die Geisteskrankheit stehe dem geistigen Wesen des Menschen näher, als das körperliche Leiden. Dann verteidigt er sich gegen die Behauptung der Ärzte als gegen eine grundlose Verdächtigung, dass die 1889 durch Pastor *Knodt* in Münster gegründeten Konferenzen der Seelsorger die Parole ausgeteilt hätten: Kampf gegen die Ärzte, Verkirchlichung der Irrenanstalten. Die Konferenz habe weder Statuten und Organe aufgestellt (?), noch auch jemals Resolutionen gefasst und Thesen angenommen (?), sondern nur über Seelsorge für Geisteskranke diskutirt und hiebei das Bedürfnis der Kollegialität gepflegt. Hierauf dreht er seinen Spiess speziell gegen Dr. *Sommer,* Privatdozenten der Psychiatrie in Würzburg. Dieser Mann habe eigentlich die ganze Bewegung hervorgerufen, indem er zuerst vor den Konferenzen der Seelsorger gewarnt habe,[2]) mit allzu starken Ausdrücken, wie „vollendeter Blödsinn, psychiatrischer Schwachsinn, literarische Verrücktheit noch erlaubten Grades“, um sich werfe, v. Bodelschwingh ins Zuchthaus und Hafner ins Irrenhaus schicken wolle, mit systematischem Geschick, ja in geradezu jesuitischer Weise verschiedene Äusserungen, welche von verschiedenen Rednern an den Konferenzen über verschiedene Themata zu verschiedenen Zeiten ausgesprochen worden, als die zusammenhängende Rede *eines* Mundes über ein einziges Thema hingestellt habe.

Und nun entwickelt Hafner wiederum seine bekannten Ansichten über das psychisch Böse oder Dämonische in der psychischen Erkrankung und stützt sich bei Behandlung der Dämonischen im neuen Testamente auf theologische Autoritäten, auf Exegeten wie *Delitzsch* und *Kübel,* auf Dogmatiker wie *Twesten, Knapp, Kahnis* und *Beck,* wesshalb Dr. Sommer kein Recht habe, die Mitglieder der Konferenz, die auf solchem Boden stehe, als Vertreter und Verfechter eines mittelalterlichen, bornirten Hexenwahnes und Teufelsglaubens hinzustellen. Auch Hafner wolle

---

[1]) Christl. Welt Nr. 35 und 37 1893.

[2]) Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, Neue Folge IV 106 ff., 255 ff.

mit dem mittelalterlichen Dämonenglauben nichts zu thun haben, allein als Theologe müsse er sich das Recht wahren, im Hintergrunde der Geisteskrankheit eine dämonische Welt sich zu denken, eine Summe psychischer Potenzen anzunehmen, die verderbend in das geistige Leben eingreifen. Die Zurechnungsfähigkeit des Irren sei zwar geschwächt, allein etwas Ethisches müsse man doch auch in ihm noch anerkennen. Das alles gehöre nicht der Psychiatrie an, sondern der Exegese und Spekulation. Mit Entschiedenheit fordert Hafner eine grössere Unabhängigkeit des Irrenpfarrers vom Irrenarzte und bekämpft energisch die *„ganz veraltete"* (!?) Meinung des freisinnigen Pfarrers *Achtnich* in Illenau,[1]) dass der Geistliche jederzeit im Einvernehmen mit dem Arzte zu handeln habe; denn den Pfarrer gehe *„die ärztliche Auffassung"* der Geisteskrankheit nichts an. (!) Schliesslich plädirt Hafner für streng konfessionelle Anstalten, weil nach den Erfahrungen aller Geistlichen der Konferenz die Parität das Hauptübel der staatlichen Anstalten sei.

Auf diese Thesen der Pastoren und Antithesen der Äerzte folgte nun als Synthese die IV. Konferenz deutscher evangelischer Irrenseelsorger am 4./5. September 1893 in Halle a. d. S., auf deren Verlauf man in ganz Deutschland äusserst gespannt war. Der Angriff der Ärzte auf die Herren v. Bodelschwingh, Hafner und Knodt war zur rechten Zeit gekommen, um die Konferenz zur nötigen Besinnung, zu ernster Selbstprüfung und zu vernünftiger Rückkehr aufzurufen. Und wirklich sagte sie sich vor allen Dingen los von all den perversen psychiatrischen Theorien und schlimmen Tendenzen, welche die Stifter und Führer ihr hatten aufdrängen wollen.

Rundweg und einmütig erklärte nun die Konferenz:

1. Sie habe sich keine andere Aufgabe gestellt als die, das Gebiet der Irrenseelsorge zu bearbeiten und für die praktische Ausübung derselben nützliche Anregungen zu geben.

2. Auch sie sehe die Irren als Kranke an, welche wie andere Kranke ärztlich zu behandeln seien, aber auch auf volle seelsorgerliche Pflege Anspruch haben.

3. Es sei dankbarer Anerkennung wert, was bisher von den Ärzten zur Einführung der Seelsorge in den Anstalten geschehen sei. Den berufenen Anstaltsgeistlichen aber sei das Recht freier

---

[1]) Christl. Welt Nr. 19 ff. 1893.

Ausübung der Seelsorge an den Kranken zu gewährleisten. Besonders sei zu erstreben:

a) dass, soweit irgend tunlich, an grössern Irrenanstalten ein eigener Hausgeistlicher angestellt werde;

b) dass, wo dies nicht möglich, doch für regelmässigen Gottesdienst, wie für seelsorgerliche Pflege der einzelnen Kranken Sorge zu tragen sei;

c) dass dem Geistlichen grundsätzlich der Zutritt zu allen Kranken freistehen solle und eine Einschränkung nur da einzutreten habe, wo es die Rücksicht auf den Zustand des Kranken gebiete.

4. Die Konferenz sei nicht verantwortlich für die von einzelnen Mitgliedern in den frühern Versammlungen vorgetragenen theologischen, psychologischen und psychiatrischen Anschauungen und habe auch nie darüber Beschlüsse gefasst. Sie überlasse es den angegriffenen Personen, Anstalten und Korporationen, ihre Anschauungen zu vertreten.

5. Der Konferenz sei es einzig und allein um das Wohl der Kranken zu tun. Sie bedauere den entstandenen Streit und erstrebe ein einträchtiges Zusammenwirken mit den Irrenärzten, rechne aber bei Erfüllung ihrer Aufgabe ebenso auf deren Unterstützung, wie sie ihrerseits jede nur mögliche Unterstützung des ärztlichen Wirkens sich zur Pflicht mache.

Zur Bestätigung und Besiegelung dieser vernünftigen Thesen und versöhnlichen Beschlüsse wurde am 6. September 1893 noch ein gemeinschaftlicher Besuch der zwischen Halle und Leipzig gelegenen Anstalt und Irrenkolonie Alt-Scherbitz unternommen. In zuvorkommendster Weise wurden die Mitglieder der Konferenzen von dem Direktor Dr. *Pätz* und seinen Ärzten empfangen und in mehrstündigem Gange durch das Innere der nach kolonialem System eingerichteten Anstalt geleitet.

Damit hatte diese ernste prinzipielle Angelegenheit, die in theologischen und medizinischen Kreisen so grosse Aufregung hervorgerufen, ihre offizielle Erledigung gefunden und war wieder in ein ruhiges Fahrwasser gelenkt worden, wie denn auch die Beschlüsse der Konferenz in Halle von den meisten Irrenärzten Deutschlands mit Genugtuung begrüsst wurden. Beide Teile hatten lebhaft die Notwendigkeit eines gegenseitigen, vertrauensvollen Handinhandgehens empfunden.

Wären solche Positionen wie in Halle früher von der Konferenz öffentlich vertreten worden, der ganze Streit wäre nicht entstanden und man hätte auf die theologischen, unzeitgemässen

Liebhabereien einiger starr-orthodoxer Pastoren weiter keine Rücksicht genommen, da man ja zur Genüge die Anschauungen dieser Herren über Teufel und Dämonen kannte. Aber die Konferenz hatte bisher bei weitem weniger von der Irrenseelsorge verhandelt, als vielmehr das Gebiet der Psychiatrie vom Standpunkte vermeintlich theologischer Erkenntnis aus korrigiren wollen und sie hatte sich das ruhig und stillschweigend bieten und gefallen lassen. Wollte sie aber ihre Mitglieder belehren, an Irren die rechte Seelsorge zu üben, so musste sie doch bedenken, dass es ungemein viel darauf ankommt, welche psychiatrischen Anschauungen ein Seelsorger hat. Es ist praktisch ein gewaltiger Unterschied, ob ein Geisteskranker als ein dämonisch beeinflusster Mensch oder eben einfach als ein Kranker angesehen wird. Der ärztliche Verband hatte mit seinen wissenschaftlichen Auslassungen völlig Recht, obschon seine Thesen eigentlich nur gewissen extravaganten Heisssporen unter den Theologen galten.

Wie nun nach einem starken Gewitter mit heftigen Entladungen noch einzelne Windstösse und Regenschauer mit Wetterleuchten und Donnergrollen in der Ferne zu folgen pflegen, so dauerte auch dieser Streit, obschon er für einmal prinzipiell und offiziell entschieden war, doch noch zwischen einzelnen tonangebenden Persönlichkeiten einige Zeit lang fort, bald in kurzen, drastischen Ausfällen, bald in weitschweifigen Auseinandersetzungen und Wiederholungen der klaffenden Gegensätze.

Es lohnt sich nicht, darauf näher und erschöpfend einzutreten, wohl aber wenigstens einzelne Richtungen und Personen zu nennen, die nachträglich noch auf den Kampfplatz traten.

Da sind es zunächst die freisinnigen Pfarrer *Achtnich* in Illenau und *Teichmann* in Frankfurt, die nochmals die schriftwidrigen Unklarheiten und absonderlichen Gedankengänge Pastor *Hafners* klar legten.[1]) Dieser hatte nämlich seit der Konferenz der Ärzte eine Schrift veröffentlicht: *„Die Dämonischen des neuen Testamentes"*. Gegen dieselbe erhob sich sogar Direktor Dr. *H. Lähr*, ein sehr besonnener Arzt, nicht bloss vom ärztlichen, sondern vom wissenschaftlich theologischen Standpunkte aus und wies Hafner schlagend nach, dass dessen biblisches Verständnis in dieser Frage durchaus verkehrt sei, dass Dämonismus im neuen Testamente und Geisteskrankheit im modernen Sinne nicht identisch seien,

[1]) Christliche Welt Nr. 38 1893. Psychiatrie und Seelsorge v. Teichmann, Zeitschrift für prakt. Theologie v. Baumgarten; 1894, XVI. 1.

dass Jesus sicherlich keine Lehre oder Andeutung zu einer wissenschaftlichen Lehre über das Wesen der Geisteskrankheit gegeben habe, dass man des Pastors satanischen Krankheitserreger eigentlich „bacteriologicum dæmonium Hafneri“ nennen müsste und dass diese Anschauung notwendigerweise zum Exorzismus führe.

Auch ein Stuttgarter Arzt, Dr. *A. Römer*, mischte sich in den Streit, zwar in gutgemeintem, irenischem Interesse, aber philosophisch unklar und darum inkonsequent wissenschaftliche Medizin und v. Bodelschwingh'sche Orthodoxie durcheinander mengend. Zuerst hatte er in dem Pastoralblatt *„Halte, was du hast“* eine Abhandlung über das Thema „Psychiatrie und Seelsorge“ veröffentlicht, welche ein Verständnis des ärztlichen Standpunktes in der Beurteilung und Behandlung der Geisteskranken bei den Pastoren anbahnen sollte. Dann aber, als der Streit aktueller sich gestaltete, entschloss er sich, über denselben Gegenstand ein besonderes Buch zu schreiben,[1]) das den ausführlichen Nachweis der Möglichkeit und Notwendigkeit eines friedlichen Handinhandgehens beider Berufsklassen führen sollte. Die Schrift enthält in bescheidenem Tone wertvolle und beherzigenswerte Bemerkungen und Winke über den Wert psychiatrischer Kenntnisse für den Seelsorger und jeden Gebildeten, und über die Vereinbarkeit der ärztlichen Auffassung mit der sittlich-religiösen, wie die körperliche Grundlage der Geisteskrankheiten die seelsorgerliche Behandlung der Patienten nicht aus-, sondern einschliesse. Wenn er aber nun die Unvereinbarkeit seiner Auffassung mit der biblischen Lehre bestreitet, zwar mit Recht die Realität eigentlicher Besessenheit bei Kranken der Neuzeit leugnet, allein zur Zeit Jesu als geschichtlich annimmt und es auch heute noch wohl denkbar findet, dass ein „anderer“ Geist auf unsern Geist einwirke und ihn veranlasse, Visionen und Auditionen, d. h. Halluzinationen in die Leiblichkeit hineinzugestalten, so müssen solche medizinische Theologen oder theologische Mediziner entschieden abgewiesen werden. „Für die biblizistische Orthodoxie besteht nun einmal die unüberwindliche Schwierigkeit, einzusehen, dass die Männer des neuen Testamentes, insbesondere Jesus, in dieser Frage auf dem religiösen und naturwissenschaftlichen Standpunkte ihrer Zeit gestanden haben, von dem wir durch das Weltbild der modernen Naturwissenschaft verdrängt sind.“ Immerhin ist Römer's Schlusssatz allerseits zu unterschreiben: „Das freie

---

[1]) Psychiatrie und Seelsorge, ein Wegweiser zur Erkennung und Beseitigung der Nervenschäden unserer Zeit. Berlin.

Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger ist möglich, wünschenswert, ja notwendig."

Einen höchst wertvollen, weil klaren und entschiedenen Beitrag zur Lösung der Streitfrage gab die *Protestantische Kirchenzeitung* in Berlin,[1]) indem sie, offenbar von ärztlicher Seite inspirirt, nach einem längern, trefflichen Exkurs die Kontroverse in folgende versöhnende Resolutionen zusammenfasste:

1. Der Geistliche an Irrenanstalten sei für dieselben der Prediger und Seelsorger. Er diene dem religiösen Bedürfnisse der Kranken nach seiner kirchlichen Stellung und unter steter Berücksichtigung des Umstandes, dass er Geisteskranke vor sich hat. Er soll also dem Kranken nicht schaden, sondern sich an die Weisung des Arztes halten. Er trete als Theologe nicht in die eigentliche Behandlung der Kranken ein. Er diene im allgemeinen dem guten Geist des Hauses bei seinen gesunden und kranken Bewohnern, besonders bei dem Wartpersonal.

2. Seine Stellung erfordert viel Takt. Die Unterordnung unter das ärztliche Prinzip darf ihm nicht schwer werden, sie enthebt ihn der Verantwortung, erleichtert ihm die nötige Nachsicht mit den Verirrungen des Kranken. Er ist unangefochten als Prediger und gerne gesehen als Freund der Anstalt. Darum stehen freisinnige Geistliche den Kranken gegenüber unbefangener da als Orthodoxe. Aber die Persönlichkeit, seine seelsorgerliche Art und Befähigung und sein besonderes Verständnis für Geisteskranke ist das Wichtigste für das Amt eines Irrenseelsorgers.

3. Man soll seine Tätigkeit nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen. Nur der kleinere Teil der Kranken ist für die Seelsorge zugänglich. Die Ärzte sollten weniger ängstlich das Eintreten des Geistlichen bei den Kranken betrachten. Je enger der Geistliche mit dem Hause verbunden ist, je mehr Gelegenheit er hat, die Kranken kennen zu lernen, desto weniger Fehler wird er machen.

4. Eine Anstellung im Nebenamte hat ihre Vorzüge. Die Entscheidung, ob der Anstaltsgeistliche zugleich noch eine Nebengemeinde haben könne, muss je nach den Umständen, hauptsächlich nach der Grösse der Anstalt und der Nebengemeinde entschieden werden.

5. Es schien die ganze Bewegung darauf zu zielen, die Irrenpflege allmählich zu verkirchlichen. Allein sie ist nach ihrem

[1]) Nr. 40 1893.

Wesen und ihrer geschichtlichen Entwicklung zugleich eine ärztlich-wissenschaftliche und eine öffentliche Angelegenheit, schliesst aber die kirchliche Mitwirkung nicht aus. Gegenseitiges Entgegenkommen und friedliches Zusammenwirken sei die Losung.

Von kirchlicher Seite aus fand die Streitfrage ihren offiziellen, versöhnenden Abschluss in einer Erklärung auf der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz, welche am 11. Juli 1894 zu Eisenach tagte. Prälat Dr. *Doll* und Consistorialpräsident *Chalybäus* hatten da über die Seelsorge an Geisteskranken referirt[1]) und die Zustimmung der Konferenz zu folgenden Thesen gewonnen:

1. Einerseits ist Unterstellung der Irrenanstalten unter ärztliche Leitung anzuerkennen, anderseits ist zu verlangen, dass die geistliche Pflege der Irren nirgends versäumt, zurückgedrängt oder gar ausgeschlossen werde.

2. Für grössere öffentliche Anstalten sind eigene Geistliche anzustellen, bei den übrigen Anstalten sollten Geistliche im Nebenamt mit der Seelsorge beauftragt werden. Wünschbar sind besondere Instruktionen für dieses Amt und Einführung in dasselbe durch erfahrene Irrenseelsorger.

3. Womöglich in den Anstalten Sonntagsgottesdienst nach kirchlicher Ordnung, mehrfache Gelegenheit zur Teilnahme am Abendmahl für die Kranken. Zulassung im Einverständnis mit dem Arzte.

4. Freier Eintritt des Seelsorgers zu den Pfleglingen, wöchentliche Krankenbesuche, Kenntnisnahme des Geistlichen von dem Eintritte neuer Kranken, deren Akten, sowie von dem Termine der Entlassung und Beteiligung des Geistlichen an den ärztlichen Konferenzen.

5. Auch kirchlicherseits soll zur Aufsuchung, Ausbildung und religiös-sittlichen Anleitung des Wartpersonals eingewirkt werden.

6. Wünschenswert, dass auf den Universitäten und in den Seminarien auch dieser Zweig der pastoralen Arbeit berücksichtigt werde.

7. Empfehlung, die Angelegenheit in weitere Erwägung zu ziehen, die angestellten Geistlichen zu visitiren und zur Erstattung von Jahresberichten zu veranlassen, um auf Grund solcher Informationen die Irrenseelsorge soweit nötig und tunlich in die richtige Bahn zu leiten.

---

[1]) Protestantische Kirchenzeitung Nr. 28 1894.

Mit diesen Erklärungen war die Streitaxt begraben, die Friedensfahne aufgepflanzt und auf der ganzen Linie die Ruhe wieder eingekehrt. Die seitherigen Konferenzen der deutschen evangelischen Irrenseelsorger bieten mehr sachgemässe Verhandlungen. Wie praktisch ist nicht die letzte vom 2.—5. Oktober 1899 in Strassburg gewesen. Sie erklärte u. a. nicht bloss, dass „die Worte des ewigen Lebens oft in wunderbarer Weise an umnachteten Seelen eine unmittelbar erquickende, ja belebende Kraft beweisen", sondern verlangte geradezu für die Geistlichen einige Spezialkenntnis der Irrenpflege, sogar 14tägige Kurse in Anstalten.

Immerhin hatte der leichtfertig ins Wasser geworfene Stein weithin Wellenkreise geworfen, die Bewegung manch peinlichen Skandal hervorgerufen oder an die Oeffentlichkeit gebracht. Wir erwähnen auf lutherischer Seite nur die nachherigen internen Zerwürfnisse zwischen Herrn v. Bodelschwingh und den Ärzten seiner Anstalten, wobei der Herr Pastor in einem eigentümlichen Zwielicht erscheint; den von einem Pastor in Schleswig-Holstein offen betriebenen Exorzismus, den Streit eines Pastor *Paulsen* in Kropp bei Helsingborg mit dem Arzte Willnes. Wir berühren auf katholischer Seite das schon 1869 erschienene und seither in verschiedenen neuen Auflagen gedruckte Buch von *Andreas Gassner:* „Modus juvandi a dæmone", welche Schrift, vom Ordensgeneral der niedern Brüder der Jesuiten gutgeheissen, den Anteil der bösen Geister an der Hervorbringung von Geistesstörung des weitesten erläutert und die Praxis des Exorzismus näher angibt und warm empfiehlt. Aus französischen Anstalten kam das „traitement moral", d. h. die Prügelmethode, an den Tag. Bei den Alexianer-Brüdern im Kloster Mariaberg bei Aachen platzte 1895 die Blase einer ähnlichen geistlichen Praxis an den armen Irren. Die deutsche Streitfrage „Psychiatrie und Seelsorge" hatte doch auch ihr Gutes gebracht, manchen seit Jahren im Verborgenen getriebenen Skandal ans Tageslicht gezogen und humanere Ansichten und Praktiken im Irrenwesen herbeigeführt.

(Schluss folgt.)

Katholizismus und Ultramontanismus.

Von *Rudolph Schœller* in Zürich.

Vorwort.

Hülfsbedürftig kommt der Mensch auf die Welt. Die in der Jugend für ihn sorgen, suchen ihn aber auch zu spätern Gegendiensten zu verpflichten und bei der Erziehung in diesem Sinne auf ihn einzuwirken. Es waren dies in vorchristlicher Zeit die Familie und die in engster Verbindung mit einander stehenden staatlichen und religiösen Organisationen. Nach Christi Willen schieden sich diese beiden Organisationen von einander; beide suchten nun getrennt durch die Erziehung auf die jungen Weltbürger einzuwirken und sie zu Stützen ihrer Organisationen heranzubilden. Jesus selbst wollte keine die erwachsenen Christen beherrschende religiöse Organisation. In der Christenheit wurde aber trotzdem deren Bildung wiederholt versucht: erst durch die pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem, welches Unternehmen aber nach der Zerstörung dieser Stadt durch die Römer vollständig scheiterte; dann, zum zweiten Male, mit grossem Erfolge durch eine Verbindung, die von heidenchristlichen Bischöfen ausging, aus welcher Verbindung sich die katholische Kirche entwickelte, die von ihren Leitern zur religiösen Beherrscherin der Christenheit bestimmt wurde. Da ihr durch diese Bestimmung ein anderes Ziel gesteckt wurde, als es der Stifter des Christentums in's Auge gefasst hatte, sie sich aber doch auf diesen stützen wollte und musste, so war sie genötigt, eine religiöse Überlieferung zu schaffen, die in den Augen der Welt als die getreue Überlieferung des Willens Christi gelten sollte, während sie in Wirklichkeit bald erheblich davon abwich. Wir finden demnach schon in der Bibel die Überlieferung des Willens Christi umgeben von Zutaten, die teils von den pharisäischen Judenchristen und teils von dem katholischen Episcopat herrühren. Es ist nun, nachdem man ungefähr 1600 Jahre hindurch eine getreue Wiedergabe des Willens Christi in der Bibel behauptet und auch meist als solche vertrauensvoll entgegengenommen hat, keine leicht zu lösende Aufgabe, aus dem neuen Testamente den Willen Jesu frei von fremden Zutaten wieder herauszuschälen. Es ist dies namentlich schwer für einen Laien, wie der Verfasser nachstehender Abhandlung, der seit Jahren diesen Fragen nachgegangen ist und das Ergebnis seines Nachdenkens in verschiedenen Schriftchen niedergelegt hat. Mit grosser Vorsicht und Rücksichtnahme auf eingewurzelte Anschauungen musste er beginnen. Zerstreut durch mancherlei andre Beschäftigungen, musste er sich bei jeder neuen kleinen Arbeit auf dem religiösen Gebiete wieder das Resultat der frühern Arbeit ver-

Matth. XX 25/27, XXIII 8/10 Markus IX 34/42 X 42/45 u.a.

gegenwärtigen und darauf weiter bauen, und so wurden Wiederholungen, wenn auch in möglichst abgekürzter Form, für ihn unvermeidlich. Was den Verfasser trotzdem zur Veröffentlichung der Arbeit ermutigt, ist die anhaltend wachsende Überzeugung, dass jede Reinigung des Vermächtnisses Jesu von fremden Zutaten den Wert dieses Vermächtnisses, sowie die Verehrung für Jesus Christus bei allen steigern wird, die kein persönliches oder korporatives Interesse an der dauernden Verdunkelung des Willens Jesu haben.

Einleitung.

Graf Hoensbroech beginnt das erste Kapitel seines Buches: „Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine Bekämpfung", mit dem Satze: „Eine Staatsregierung und ein Volk, die mit Erfolg den Riesenkampf gegen den Ultramontanismus führen wollen, müssen mit der Erklärung beginnen: der Kampf gilt nicht der katholischen Religion, sondern ausschliesslich dem Ultramontanismus; die katholische Religion ist unantastbar."

Seite 31.

Dass der Ultramontanismus gefährlich ist und darum bekämpft werden muss, darüber hat Graf Hoensbroech jeden Zweifel zu zerstören gesucht. Indem er dagegen die katholische Religion zwar für unevangelisch und für eine Abirrung vom echten Christentum, aber doch für unantastbar hält, lag die Erwartung nahe, in seinem Buche die Scheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus klar dargelegt zu sehen. Diese Erwartung war wohl um so berechtigter, da dem Grafen Hoensbroech als früherm Mitgliede des Ordens Jesu eine besondere Befähigung zu solcher Darlegung eigen sein sollte. Anscheinend dürfte es ja auch nicht schwer sein, eine richtige Grenzlinie zu ziehen zwischen der katholischen Religion, die „unantastbar" ist, und dem Ultramontanismus, der nach Hoensbroech nichts mit der Religion und dem Christentum zu tun hat und den auch kein einziger Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte gekannt hat. Zu unserer Enttäuschung wird uns aber durch andere Stellen des Buches von Hoensbroech wieder alle Aussicht, dass überhaupt eine richtige Scheidelinie zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu finden sei, genommen; denn es wird uns dort mitgeteilt, dass der Ultramontanismus nach allen Richtungen hin die katholische

S. 1/2. 10/12. 16/18. 24. 32/35. 55 u. f.

S. 31/32.

S. 8/9.

S. 23 u. 32/33.

S. 37.

Religion durchfasert und durchsetzt hat und schon seit lange die katholische Religion beherrscht. Wir vernehmen ferner, dass der Katholik von der Muttermilch auf in ultramontanen Grundsätzen erzogen wird und dass der religiöse Katholik das Beiwort ultramontan sogar als Ehrennamen betrachtet. S. 7.

Andere Bücher lassen uns über die Grenzscheide zwischen Katholizismus und Ultramontanismus ebenfalls im Unklaren. Im ersten Bande seines Werkes über Ignaz von Döllinger sagt uns J. Friedrich, dass die *Jesuiten in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts* in Franken, der Heimat von Döllinger's Familie, schon grossen Einfluss ausgeübt hätten. An einer andern Stelle heisst es aber: „Döllinger, geb. 1799, galt als echtester, ja als „hyperorthodoxer" Katholik, *bis* die *jesuitische* Doktrin und Gläubigkeit oder der Ultramontanismus zur Herrschaft kam." Also auch hier zeigt sich uns wieder sowohl die Scheidung wie die Vermischung der jesuitischen Doktrin oder des Ultramontanismus mit dem Katholizismus ohne Festhaltung einer Grenze. Die gleiche Beobachtung machen wir bei Dr. Schell. Auf der einen Seite sucht er in der zehnten Abteilung seiner Studie: „Die neue Zeit und der alte Glaube", wohl einen Unterschied zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu machen. Denn er sagt, der politische Ultramontanismus sei ein Schatten- und Zerrbild des Katholizismus, er sei eine Gesinnung, die nicht verstehen kann, dass das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, und die danach ziele, den Papst zum obersten Gebieter über Fürsten und Völker zu erheben. *Er gibt zu, dass diese Gesinnung bei den Päpsten des Mittelalters wirklich zur Geltung gelangt sei.* Anderseits fügt Dr. Schell dann aber bei, es sei fehlerhaft, hieraus zu folgern, dass es deshalb so bleiben müsse; denn die Entstehung des Christentums liefere ein anderes Bild. Auch zeigen uns viele sonstigen Stellen des Buches, dass Dr. Schell den wahren Katholizismus als anders geartet darzustellen sucht. An einer andern Stelle seiner Schrift spricht er sich freilich auch wieder anders aus, indem er sagt: „Die Gegner nennen übrigens manches Ultramontanismus, was durchaus mit dem Katholizismus gleichzusetzen ist . . . Echt katholisch ist jener Ultra-

S. 4—11.

S. VI d. Vorwortes

S. 80/89.

S. 14/29. 97/101. 105. 107.

S. 79. montanismus, der treu zum Haupte und Mittelpunkte der katholischen Einheit steht“ etc., und es folgt dann
S. 82. die Bemerkung, dass die Civiltà cattolica kürzlich noch den mittelalterlichen Katholizismus vertreten hat. Wir können hinzufügen, dass auch die letzten Päpste sich zu ihm bekannt haben, und zwar Pius IX durch die Encyklika vom 8. Dez. 1864 und Leo XIII durch die Encyklika vom Jahr 1879, in welcher er das Studium des mittelalterlichen Kirchenlehrers Thomas von Aquino der katholischen Welt aufs neue warm empfohlen hat. Wir sehen also auch hier wieder, wie Katholizismus und Ultramontanismus ineinander übergehen, ohne dass man eine feste Scheidelinie zu ziehen vermag.

Vgl. Syllabus S. 19/24. 34. 42. 51. 54/57 62. 68. 74. 77. 80.

Somit wird uns selbst die Aufgabe auferlegt, näher zu prüfen, ob und eventuell in wie weit eine Unterscheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus gerechtfertigt ist. Wenn wir aber zu dem Ende das Verhältnis beider zum Christentum untersuchen wollen, so tritt uns alsbald die Frage entgegen: Was ist das Christentum?

Die natürliche und klare Antwort hierauf sollte sein: „Das Christentum ist die Religion, die Jesus Christus gestiftet hat und *zwar so, wie er sie gestiftet hat.*“ Dieser Satz, so natürlich und selbstverständlich er uns erscheint, ist aber Jahrhunderte lang missachtet worden, so dass dadurch auch sein Verständnis sehr erschwert worden ist. Wir wollen darum im Folgenden versuchen, zum rechten Verständnis desselben zu gelangen, und weiter untersuchen, was dazu geführt hat, dass dieser Satz im Laufe der Entwickelung des bischöflichen Kirchentums und zwar gerade durch die Organe der Kirche hintangesetzt wurde. Wir werden dadurch auch erkennen, dass bereits mit dem Beginn des Katholizismus die Lehre Christi verlassen und der Weg betreten wurde, der in seiner weitern Verfolgung zum Ultramontanismus führte; und weiter wird sich uns zeigen, dass ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden in Wirklichkeit nicht vorhanden ist und es demnach ganz der individuellen Entschliessung anheim gegeben bleibt, auf irgend einem Punkte des Weges eine willkürliche Scheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu ziehen.

Wir werden für unsere Untersuchung drei Zeitabschnitte unterscheiden. Den ersten bildet die Lehr- und Leidenszeit Christi mit Anknüpfung an die Vorgeschichte; er wird uns zeigen, dass die Religion Jesu grundsätzlich die Befreiung der Menschheit von den missbräuchlichen Einwirkungen der bis dahin vorhandenen Religionen brachte. Den zweiten Abschnitt bildet die Zeit vom Tode Jesu bis zur Gefangenschaft des Apostels Paulus, der die christliche religiöse Freiheit insbesondere gegen die pharisäischen Judenchristen, welche nach der Beherrschung der Christenheit durch eine judenchristliche katholische Kirche strebten, verteidigte. Der dritte Abschnitt behandelt die Entstehung der heidenchristlichen katholischen Kirche als Grundlage für eine Organisation, aus deren Weiterentwickelung sich naturgemäss der Ultramontanismus ergab.

Erster Zeitabschnitt:

Die Lehr- und Leidenszeit Christi mit Anknüpfung an die Vorgeschichte.

Vergl. v. Ranke, Weltgeschichte III I. Abt. 131. 136. 140/3. 146/149. Matth.XXIII 4.13/15 Mark. VII 6/13. Apostelg. XV 10. Tiele/Weber, Compend. d. Relig.-Geschichte S. 51. 62/63 142. 270. 278/279 u.a.

Keine der Religionen, die es vor Christus gab, konnte Gemüt und Vernunft befriedigen; vielmehr waren alle religiösen Überlieferungen zu einer unberechtigten Beherrschung der Menschen benutzt worden und nicht selten hatten sie zu den schlimmsten Missbräuchen Veranlassung gegeben. Der Ursprung der verschiedenen vorchristlichen Religionen liegt im Dunkeln. Aber etwas Gemeinsames lässt sich bei der Entwickelung all dieser Religionen mit voller Bestimmtheit annehmen. Sobald die Veranlassung zur Verehrung dieser oder jener Gottheit gegeben war, haben sich in jeder Religionsgemeinschaft unzweifelhaft bald einzelne Gebräuche gebildet, die von den Angehörigen als Erkennungszeichen und *als Vermittlung des Verkehrs mit der Gottheit* hochgehalten wurden. Daraus ergab es sich dann von selbst, dass sich in jeder derartigen Gemeinschaft privilegirte Hüter der religiösen Gebräuche ausbildeten. Auch waren mit der Vollziehung dieser Gebräuche gewisse Vorteile, mit ihrer

Unterlassung gewisse Nachteile verknüpft. Die Hüter der religiösen Gebräuche erhoben sich nach und nach innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft zu inspirirten Vertretern der Gottheit. Aus dieser Eigenschaft ergab sich mit Notwendigkeit, wenn auch in ganz verschiedenen Formen, ein erheblicher Einfluss auf die Staatsleitung der einzelnen in Frage kommenden Völker. In jedem Staatsgebiete wurde der Glaube an die Verkündigungen der Vertreter der Gottheit obligatorisch und die innerhalb des Staates offen auftretenden Ungläubigen wurden unterdrückt. Aber die so entwickelte Neigung, gegen Andersgläubige angriffsweise vorzugehen, machte selten bei den Landesgrenzen Halt. Somit gaben alle vorchristlichen Religionen Veranlassung zu endlosen Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten im Innern und zu Kriegen mit andern Völkern. Durch eine viele Jahrtausende lange Geschichte erschien es als erwiesen, dass ohne die Offenbarung Gottes vermittels des von ihm gesandten Erlösers eine Erhebung der Menschheit aus den überlieferten Religionen hinaus zur idealen Religion der Liebe unmöglich sei. Dass Jesus dies gefahrvolle Werk nach dem Willen Gottes gerade im Volke Israel begann, ist von grosser Bedeutung, weil dessen religiöse Überlieferung wohl relativ als die beste angesehen werden kann. Sie allein beruhte auf dem Monotheismus und hatte, wenn auch mit einigen Schwankungen, an ihm fest gehalten.

Jeremias V 30/31. VI 13. VII 31. XIX 5. Vergl. Tiele/Weber: Kompendium der Religionsg. S. 40 62/65. 80/81. 97/99. 130/136. 142/146. 155/156. 247. 258/260. 270/271 u. a. m.

Nun hatte aber selbst die geistige Beherrschung durch die *relativ beste* aller religiösen Überlieferungen zu unerträglichen Übelständen geführt. Somit ist es wohl für das Erlösungswerk Jesu als eine gegebene Notwendigkeit anzusehen, dass die Bekenner seiner Lehre von der Beherrschung durch irgend welche religiöse Überlieferung befreit werden mussten.

Vergl. Jeremias V 30/31. VI 13. Matth. XXIII 4. Markus VII 3/9. XII 38/40. Joh. VII 19. Apostelg. XV 10 u. a. m.

Wenn wir die jüdische Überlieferung betrachten, so bieten uns sowohl die Bücher Mose, wie einzelne der folgenden Bücher des alten Testamentes ein Gewebe von teils naiv poetischen und teils skandalösen Erzählungen; sie zeigen uns einen parteiischen, ungerechten Gott, den wiederholt seine eigenen Taten gereuen, der den Menschen nur irdische Strafen und Belohnungen verkündet. Von dem Gotte, den Christus den Menschen geoffenbart hat, ist der in den

I. Mose XIX 31/38. XX 2. XXVII 1/29.

I. Mose VI 6/7. VII 4. VIII 21. II. Mose XX 5. XXXII 14. IV. Mose XIV 18. V 9. I. Samuel II 27/30. XV 10/11. 35. II. Sam. XXIV 10/15.

Büchern Mose geschilderte Gott derart verschieden, dass ein unbefangener Glaube an die Offenbarung Christi den Inhalt der Bücher Mose, Josua und Samuel nur als eine, wenn auch in manchen Teilen recht achtbare Fabel und als geschichtliche Sage erscheinen lässt. Jesus war weit entfernt davon, mit der Verkündigung der Einheit des ewigen Gottes und der gelegentlichen Erwähnung mosaischer Gebote auch die Lehre zu verbinden, dass die Erzählungen und Satzungen des alten Testamentes, von denen man vorgab, dass sie auf göttlichen Offenbarungen beruhten, nun auch als wirkliche Offenbarungen Gottes anzusehen seien. In dem vom mosaischen Gesetze auch noch durch Gewaltmassregeln unterstützten Anspruche, dass angebliche Verkündigungen Gottes als die objektive Wahrheit anzusehen seien, liegt ein Attentat gegen Gott und die Menschheit. Denn jede einzelne Persönlichkeit, die als solche von Gott beseelt ist, soll sich als ein Kind und als einen Tempel Gottes betrachten. Sie soll die von Gott *ihr* verliehene Erkenntnis als ein *ihr persönlich anvertrautes Pfund* nach Möglichkeit ausbilden und als Kind und Tempel Gottes sich von jeder Untreue gegen sich selbst, oder mit andern Worten von jeder Unwahrhaftigkeit fern halten. Wer also von den Mitbürgern verlangt, dass sie etwas als ihren Glauben oder ihre Überzeugung bekennen, was ihrer subjektiven Überzeugung und Erkenntnis widerspricht, sündigt gegen Gott und die Menschen. Selbst grosse Propheten fehlten in dieser Weise; sie übersahen, dass auch bei der vermeintlichen Empfangnahme eines göttlichen Auftrages die menschliche Unvollkommenheit und Irrtumsfähigkeit bestehen bleibt. Mächtig ist wohl in der Menschheit das Streben nach der objektiven Wahrheit; aber für den moralischen Wert der einzelnen Persönlichkeit fällt hauptsächlich ihre Wahrhaftigkeit ins Gewicht. Selbst bei den apodiktischen Beweisen in der Mathematik, der einzigen Wissenschaft, die solche zulässt, ist das Erkennen der objektiven Wahrheit, die sich dabei ergibt, doch immer wieder mit der subjektiven Erkenntnis verbunden. Denn für Mathematiker bewiesene Sätze können leicht das Verständnis von Menschen, die in anderer Richtung begabt sind, aber von Mathematik recht

Markus XII. 29/30. VII. 1/23 u. a.

II. Mose XXII 20. III. Mose XVII 8/9. 14. XIX 1/9. XXIV 16 u. a.

Matth. XXIII 9. I. Cor. III 16/17.

wenig verstehen, übersteigen. Bei ihnen ist der ehrliche Zweifel an einer Behauptung, die ihnen von Mathematikern als bewiesen hingestellt wird, trotzdem denkbar. Und, wenn dieser Zweifel vorhanden ist, so steht der Mann, der ihn bei Veranlassung offen ausspricht, moralisch intakt da. Dagegen würde derjenige, der ihn gewaltsam zu einer gegenteiligen Äusserung zu zwingen versuchte, moralisch im Unrecht sein. Und doch würde es sich dabei nur um Fragen handeln, bei denen für hinreichend Befähigte die Beweisgründe apodiktische sind, während dies in religiösen Glaubensangelegenheiten nie der Fall ist. Es können also von Gott keine Offenbarungen mit der Bestimmung ausgehen oder ausgegangen sein, dass sie bei ihrer Verkündigung von den Menschen *ohne freie und selbständige Prüfung* als die für sie normbildende objektive Wahrheit anzusehen seien. Im Gegensatz zu der alten prophetischen Redeweise: „Jehovah spricht", kleidete Jesus seine Verkündigung gerne in die Form: „Wahrlich, ich sage euch" oder „Ich aber sage euch". Indem er durch letztern Satz seine von der jüdischen Überlieferung abweichende Ansicht einleitete, bekundete er, dass er dem blinden Glauben und der unbedingten Befolgung der Überlieferung keinen Wert beilege. Er empfahl so seine Verkündigung der *freien* Beurteilung der Hörenden, indem er nicht daran zweifelte, dass sie gerade dadurch mehr und mehr Glauben finden werde. Die Beseitigung jedes Zwanges in allen Gewissensangelegenheiten befürwortete er auch durch den Spruch: Alles, was ihr wollet, das euch die Menschen tun sollen, das tut auch ihr ihnen." Jesus wollte die Christen von der Beherrschung durch die religiöse Überlieferung der Juden gerade dadurch befreien, dass er ihr die Gebote der Liebe **über**ordnete, d. h. *diese* als die höchsten und vollständig erschöpfenden religiösen Gebote bezeichnete, sodass die jüdische Überlieferung überhaupt nur noch insoweit in Frage kam, als durch sie den Geboten der Liebe kein Abbruch geschah.

Matth. VII 12 vergl. Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1898. Seite 147/153 oder Schœller, Der Katholizismus als Prinzip des Rückschritts etc. S. 6/11.
Matth. V 5/9. 31/44. VII 12. XXII 37/40. Marcus II 27—III 5. Lucas X 25/37.

Nur durch Sprengung der Fesseln, in die das alte Testament den menschlichen Geist schlägt, und bei einer wenn auch achtungsvollen, dabei aber doch *vollständig freien* Beurteilung desselben kann die Reli-

gion, die Christus verkündete, den Menschen voll und ganz erfassen und leiten. Obwohl die Machthaber in Judäa dem Leben Jesu ein Ende zu machen vermochten, so hat Christus doch durch das nicht genug zu bewundernde Beispiel aufopferndster Liebe und geistiger Freiheit sein Christentum zu einer solchen geistigen Macht erhoben, dass ihm schliesslich der Sieg zufallen muss. Dass dies aber nicht so bald der Fall sein werde, und dass zunächst die Vertreter der tyrannisirenden jüdischen Satzungen, die Pharisäer und Schriftgelehrten, noch die Macht behalten und ausüben würden, deutete er durch den Spruch an: „Wenn jemand mir nachkommen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach".

Apostelg. XV 10.

Matth. XVI 24.

Veranlassungen zur Schmälerung der Wahrhaftigkeit oder zu konventionellen Lügen gibt es im menschlichen Leben schon zu viele. Jesus wollte nicht, dass sie durch das heiligste aller Verhältnisse, durch das Verhältnis zur Gottheit oder durch die Religion, noch vermehrt werden sollten. Da nun die persönliche religiöse Freiheit allein die stete und volle Wahrhaftigkeit in religiösen Angelegenheiten ermöglicht, so durchzog der Kampf für sie das ganze Wirken Jesu. Unter den schwierigsten Verhältnissen führte Christus die Aufrechthaltung der persönlichen geistigen Freiheit durch und stärkte sich dazu durch häufiges Gebet. Sein Beispiel lehrt, welche schwere Pflicht den Christen auferlegt ist, für die persönliche religiöse Freiheit einzutreten, wenn die Umstände dazu Veranlassung geben.

Jesus schied das staatliche Gebiet von dem religiösen und überwies durch Beispiel und Lehre dem ersteren allein und vollständig die Anwendung der äussern Gewalt und die beherrschende Gesetzgebung, so dass dem religiösen Gebiete als Machtmittel nur die geistige Einwirkung auf die Überzeugung, verbunden mit dem Streben der Menschen nach Wahrheit, und die tatkräftige Liebe verblieben. Die von Christus durch Beispiel und Wort verkündete Religion sollte, soweit die mit dem irdischen Dasein verbundene Unvollkommenheit es zulässt, die Menschen zu höchster Gottes- und Menschenliebe führen und ihnen den Weg frei machen zur möglichst vollkommenen und das all-

Markus XII 16/17. IX 34/35. X 42/43. Mth.XX25/28. XXIII 8/10 u. a. Matth. V 39/44. VII 12. XXII 21. 37/40. XXVI 51/53. Mark.VI 7/13.

gemeine Beste möglichst fördernden Organisation und Leitung des Staates. Dabei stand der freien Vereinigung der Christen zu Gemeinden, die weder nach Beherrschung strebten, noch eine religiöse Beherrschung duldeten, nichts im Wege. Vielmehr war die Bildung solcher Gemeinden zur Regelung der Liebestätigkeit und zur gegenseitigen Erbauung innerhalb der religiös überwiegend anders denkenden Welt etwas ganz Natürliches.

Wie wir bei den Berichten über die Gründung der verschiedenen Religionen zu ihrer Beglaubigung Erzählungen von Wundern finden, so wird die Neigung dazu auch den christlichen Evangelisten nicht gefehlt haben. Auch scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, dass Christus in den Augen der gläubigen Zeitgenossen als ein bedeutender Wundertäter gegolten hat. Es ist dies aber weder ein Beweis dafür, dass alles in dieser Hinsicht Berichtete den Tatsachen vollkommen entspricht (was ja schon durch die Verschiedenheit der Erzählungen ausgeschlossen ist), noch dafür, dass wir den Erfolg des Auftretens Christi in erster Linie seinen Wundertaten zuzuschreiben haben. Denn Wundertaten wurden auch den falschen Propheten und den von Dämonen oder bösen Geistern Besessenen von den zeitgenössischen Juden zugeschrieben, weshalb bei ihnen ja auch die Frage entstand, in wessen Namen Jesus seine wunderbaren Taten vollbringe. Christus verdankt die Eroberung der menschlichen Herzen insbesondere der vollen Übereinstimmung seiner Lehre mit seinem Leben, also dem Umstande, dass er nicht nur Liebe, Wahrhaftigkeit und Gottergebenheit predigte, sondern dass sie in ihm auch die idealste Verkörperung fanden. Christus, der uns durch seine geistige Grösse dazu nötigt, in ihm eine besonders eng mit Gott verbundene Persönlichkeit zu verehren, hat den Menschen die Religion geoffenbart, die *unabhängig von jeder Beglaubigung durch Wunder sich durch ihren Inhalt und durch ihre Wirkung auf die Menschen als die einzig und ewig wahre Religion erweist. Es ist die Religion des festen Vertrauens auf Gott, aber auch die von jeder knechtenden religiösen Überlieferung befreite* **Religion der Liebe und Wahrhaftigkeit, der** *Gottergebenheit und des vollen Gehorsams gegen den Geist des Wirklichen*, der nicht nur der allmächtige, allwissende und

Matth. XXIV 24. Apostelg. XIII 6 8.

Matth. XII 24-27. XXI 23. Markus III 22 u. f. Lukas XI 15.

gerechte Richter der Menschen, sondern auch ihr liebender Vater ist, dessen Wesen und Walten von dem Menschen zwar nicht vollständig erfasst, sondern nur geahnt und in demütiger Ergebenheit verehrt werden kann, der aber gewisslich dem *bereuenden sündigen Menschen ohne jede weitere geistliche Vermittlung vergibt, wenn dieser selber statt richtender Strenge vergebende Liebe und selbstloses Erbarmen gegen die Mitbürger hegt und betätigt.* Durch Wort und Beispiel lehrte Jesus ferner, dass Gott den vertrauensvollen *unmittelbaren* persönlichen Verkehr der Gläubigen mit ihm erlaubt und erwartet: dabei solle das Gebet aber auch zur Ergebung in *Gottes Willen* stärken. *Ihn* zu erkennen und zu befolgen soll der Christ nach Massgabe der *eigenen* ihm von Gott verliehenen Fähigkeit bemüht sein, und jeden, der so handelt, betrachtet Christus als Bruder oder Schwester.

Lukas XV 7. 13/32. Matth. V 7. VI 12. VII 1/2. XVIII 21/22. XXII 36/40. Markus IV 24. X 21. XI 25/26. Lukas VI 37/38. XI 4.

Matth. VI 6. Markus I 35 u. s. a.

Matth. VI 10. Lukas XI 2. XXII 40/43.

Matth. XXV 14/28. Lukas XIX 12/24.

Markus III 33/35.

So war die Religion Jesu durch Wort und Beispiel beim Tode Christi gegeben und durch seinen Tod war dies erhabenste und kostbarste Vermächtnis, das je den Menschen übermittelt worden ist, besiegelt. Und frei von jeder äussern religiösen Beherrschung, wie er die Gläubigen hinterlassen hatte, sollten sie nach Jesu Willen auch bleiben. Denn er hatte sich nicht damit begnügt, durch sein Vorbild und seine Reden es als berechtigt darzutun, dass die Macht tyrannisirender Überlieferungen durchbrochen werde, sondern er hatte auch durch die wiederholten Verbote an seine Jünger, nach religiöser Beherrschung der Gläubigen zu streben, die geistige Freiheit dieser möglichst für die Zukunft zu sichern gesucht. Denn noch *kurz vor dem von ihm erwarteten Tode sprach er sich dahin aus, dass doch nur er allein der Lehrer und Meister der Gläubigen, und dass auch Gott in den Himmeln allein der Vater der Gläubigen sei, da diese sich alle als Brüder zu betrachten und niemanden auf Erden als ihren Vater zu bezeichnen haben.* Hiermit bekräftigte er seinen Willen, dass es auf Erden kein religiöses Oberhaupt in irgendwelcher Form mit massgebender Autorität über die Gewissen für die Christen nach seinem Tode geben solle und dass diese in religiöser Hinsicht weder einer Persönlichkeit, noch einer Korporation, noch irgend einer bestimmten schriftlichen

Matth. XVIII 1/4. XX 25/28. Mark. IX 33/38. X 42/45 u. a. Matth. XVI 21/23. XXVI 39/42. Markus VIII 31. Lukas IX 22. Matth. XXIII 8/10.

Überlieferung unterworfen sein sollten. *Deutlicher, als er es getan hat, konnte Jesus nicht kund geben, dass die Bildung einer die Christen beherrschenden Kirche auf einem andern Grunde beruhen würde als auf seinem Willen.*

Zweiter Abschnitt.

Die Zeit vom Tode Jesu bis zur Gefangennahme des Apostels Paulus.

Zwei monotheistische Religionen standen nach dem Tode Christi einander gegenüber. Die erste davon, die jüdische, beruhte auf der Unterdrückung des individuellen Gewissens durch die schriftliche Überlieferung und durch die Priester mit ihrem Anhang; die zweite, die von Jesus gestiftete, beruhte dagegen auf dem Vertrauen zu Christus, auf seinen Geboten der Liebe und Wahrhaftigkeit, und (nach dem von Jesus gegebenen Beispiele) auf der Befreiung des Individuums von jeder religiösen Beherrschung irgendwelcher Art, die vermöchte, seine unmittelbare und volle Hingabe an Gott gemäss der Stimme des eigenen Gewissens zu beinträchtigen. *Schon dieser Gegensatz zeigt die volle Unvereinbarkeit der beiden Religionen.* Die volle religiöse Gebundenheit der Persönlichkeit einerseits und ihre volle religiöse Befreiung, verbunden mit der Verantwortung gegen Gott für die Art der Benutzung dieser Freiheit, anderseits *schliessen sich aus. Der Gegensatz ist und bleibt unüberbrückbar;* er kann aber in der Heftigkeit, mit der man für die Sonderprinzipien eintritt, und in der Form, in welcher diese geltend gemacht werden, wechseln. Wie verschieden und unvereinbar überdies der Gott der Bücher Mose und der von Christus geoffenbarte Gott sind, ist bereits auf Seite 36/38 dargelegt worden; auch könnte dies leicht noch weiter ausgeführt werden. Es ist aber trotzdem begreiflich, dass die zu Christus hinneigenden Juden sich nur schwer von dem mit ihnen verwachsenen Lieblingsgedanken, nach welchem der Gott des Weltalls zugleich ihr, dem Volke Israels verpflichteter

Matth. VII 12. XXII 36/40 XXIII 8/10 u.a.

Nationalgott sei, trennen konnten. Das ändert aber nichts an dem Verhältnisse, dass es sich in dem Kampfe zwischen den pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem und den bekehrten Heiden darum handelte, ob die befreiende Offenbarung und Lehre Christi in ihren Grundprinzipien erhalten *oder* wieder zu Gunsten der religiösen Tyrannisirung, die sich aus der jüdischen Überlieferung ergab, unterdrückt werden sollte. Den Mittelpunkt in diesem Streite bildete der Apostel Paulus. Mit ganzer Seele und aller Kraft vertrat er als die Lehre Christi, es seien die Gebote der Liebe die höchsten und vollständig massgebenden religiösen Gebote, deren Befolgung die Erfüllung des Gesetzes und die Befreiung von ihm in sich schliesse. Indem Paulus so für die Heidenchristen die Verbindlichkeit von Satzungen aus den Büchern Mose entschieden ablehnte, gestaltete seine Aufgabe sich zu einer sehr schwierigen. Denn Paulus gelangte *nicht* zu dem für ihn sehr naheliegenden Entschlusse, die religiöse Autorität der Bücher Mose völlig fallen zu lassen, und doch waren *nach diesen* die Gesetzeseiferer mehr im Rechte als er. Paulus wusste nicht nur, dass Christus über die Gebote des alten Testamentes, welche die Liebestätigkeit beeinträchtigen, wie die Sabbathfeier, sich hinweggesetzt hatte, sondern er war auch davon durchdrungen, dass die Beschneidung und die Speisevorschriften vor Gott keinen Wert haben. Wenn nun trotzdem die Bücher Mose Gott nicht nur mannichfache Speisevorschriften andichten, sondern auch das Gebot, Hausgeborene und um Geld Erkaufte zu beschneiden und die unbeschnittenen Männlichen auszurotten, so konnte für Paulus hierin wohl eine Verkennung Gottes liegen, und es durfte dies für ihn ein hinreichender Grund zu der Überzeugung sein, dass die *angeblichen* Offenbarungen Gottes, welche die Bücher Mose enthalten, *nicht als wirkliche* Offenbarungen Gottes zu betrachten sind.

Vergl. Apostelg. XV 1. 5.

Römer XIII 8/10. I. Cor. XIII. Gal. V 1/4. 14.

Vergl. Gal. III 14 u. f.

I. Cor. VII 18/19. VIII 8. Gal. V 1/6.

I. Mose XVII 13/14.

Durch eigene Geisteskraft hatte Christus, wie sein Leben zeigte, sich über das alte Testament vollständig erhoben. Erst dadurch wurde es möglich, *den* Gott und *die* Religion, die den höchsten Idealen unserer Empfindungen und Gedanken entsprechen, zu verkünden. Die geistige Befreiung des Paulus vom alten Testa-

mente war aber nur unvollständig. Der Glaube an die Auferstehung Christi führte Paulus dahin, in ihm den im alten Testamente verheissenen Messias zu erblicken, und dies gehörte mit dazu, um seine volle Hingabe an Christus zu bewirken. Paulus fuhr fort in den alttestamentlichen Vorstellungen eines Bundes mit Gott zu leben. Für ihn war durch Christus nicht nur die vollendete Offenbarung Gottes gegeben, wie auch wir überzeugt sind, sie durch Jesus erhalten zu haben, sondern für Paulus bedeutete Jesus auch noch die Ersetzung des alten Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund Gottes mit der Menschheit, dessen Preis der Kreuzestod Christi bildete. Aus einem *Bunde* erwachsen *beiderseitige* Rechte und Verpflichtungen; wir kennen dagegen nur Pflichten ohne Rechte gegen Gott. Nach der Lehre Christi verbinden wir aber mit diesen Pflichten das volle Vertrauen auf die Vergebung unserer Sünden durch die Gnade Gottes, wenn wir die begangenen Sünden von Herzen bereuen und redlich bemüht bleiben, den von Christus verkündeten Geboten der Liebe und der Wahrhaftigkeit zu entsprechen. Paulus hat dies in einer Weise getan, die ihm in unserm Herzen, in unserer Hochachtung und Liebe die zweite Stelle unter allen Menschen, die erste nach Christus, sichert.

Römer X 4. Gal. III 8/29 u. a.

Um unter den vorstehend angegebenen Verhältnissen sich selbst treu zu bleiben, gelangte Paulus zu einer sehr sophistischen Auslegung der Bücher Mose und zur Theorie von der Sündentilgung durch den Tod Christi und dem Gerechtwerden unmittelbar durch den Glauben an Christus und an dessen leibliche Auferstehung. Insbesondere in Römer III 22/25 und X 9/10 stellt Paulus die Seligkeit als die unmittelbare Folge eines solchen Glaubensbekenntnisses in einer Weise dar, die wir trotz aller Verehrung für den Apostel Paulus doch nicht als mit der Lehre Christi übereinstimmend erachten können.

Gal. III 7/29. Römer IV 5. 25. V 1. X 4. II. Cor. V 19/21. Gal. II 16. Eph. I 7. II 8/9 u. a.

Christus kann nicht gelehrt haben, dass von dem Glauben an seine leibliche Auferstehung die Seligkeit abhängig sei; sonst hätte das Ev. Joh. in Kap. XX, V. 25 nicht so berichten können, wie es dort der Fall ist. Ebensowenig kann der Glaube an die Sündentilgung durch den Tod Christi von diesem als zur Selig-

keit erforderlich bezeichnet worden sein. Denn die Evangelien sagen, dass die Jünger Jesu selbst kein rechtes Verständnis für die Reden Jesu über seinen Tod zeigten. Es kann auch keine Lehre Christi sein, dass die Gerechtigkeit Gottes zur Sühne für die den Menschen zu vergebenden Sünden den Kreuzestod Christi verlange. Schon im alten Testamente heisst es: „Sündopfer verlangst du nicht". Ferner sagen zahlreiche Sprüche und Äusserungen der Propheten im alten Testament, dass Gott keinen Gefallen an Brand- und Schlachtopfern habe, sondern Gefallen habe an Besserung, Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit. Und doch findet sich im alten Testament noch die Theorie vertreten: „Auge um Auge, Zahn um Zahn". An deren Stelle setzte Christus aber die Lehre, dass man dem Übeltäter mit Liebe entgegenkommen und ihm in unbegrenzter Weise vergeben solle. Nichts davon steht aber dabei, dass man wegen des gegen den Schuldigen geübten Vergebens nun um der Gerechtigkeit willen einen Unschuldigen misshandeln müsse! Und da *wir* uns auf die *Gnade Gottes* nach Christi Lehre verlassen dürfen, wenn wir, *ohne weitere Sühne zu verlangen,* den Schuldigen vergeben, sollte da *Gott der Sühne bedürfen, um vergeben zu können?* Das Gleichnis vom verlornen Sohne widerspricht vollständig einer solchen Auffassung. Und noch andere Stellen der synoptischen Evangelien zeigen, dass Christus sie nicht gehabt hat. Christus hielt die Vergebung der Sünden nicht für abhängig von einem vorgeschriebenen Glaubensbekenntnis, sondern von der Sanftmut, von dem reinen Herzen und insbesondere von der Betätigung der Liebe, die vergibt, aber nicht richtet. Nicht auf den Wortlaut oder auf den Inhalt dessen, was wir bekennen, konnte nach seinem ganzen Wesen Christus das Hauptgewicht legen, sondern weit mehr darauf, dass wir wahrhaft sind und uns nur zu *dem* bekennen, was unserm Glauben in Wirklichkeit entspricht. Der Glaube, den Christus will und dem er Erfolg prophezeit, beruht auf festem Gottvertrauen, auf festem eigenem Willen und *auf fester eigener Überzeugung.* Wer auf Grund dieser an Christus glaubt, darf sich herzlich darüber freuen und diesen Glauben am wenigsten verleugnen. Aber ein besonderes Glau-

Markus IX 30/31. Lukas XVIII 33/34.

Psalm XXXX 7. Sprüche XXI 3. Prediger IV 17. Jesaia I 11/17. Jerem. VI 20. VII 21/22. XIV 12. Hosea VI 6. Amos V 22 u. 14/15. Matth. IX 13.

Matth. V 38/46.

Lukas XV 11/32. Matth. IX 13. XII 7. Markus XII 33/34.

Lukas XV 1/7. Matth. V 5/8. 39/48. VI 12. 14/15. VII 1/2. 12. XVIII 21/22. 35. XIX 21. XXII 37/40. Markus X 17/21 u. a.

Vergl. Matth. XXI 21. Mark. XI 22/26.

Matth. X 32/33. Lukas IX 26.

Vergl. Matth. IX 30. XII 9/16. XVI 20. Markus III 11/12. VIII 30. Lukas IX 20/21.

bensbekenntnis hat Christus nicht vorgeschrieben. Er verbot sogar mitunter, über ihn auszusagen und ihn als Christus zu bezeichnen.

Zudem führte die Theorie des Paulus auf einen Weg, dessen weitere Verfolgung das Gegenteil von dem bewirken würde, was Paulus selbst wollte. Mit der Annahme, dass irgend ein formulirter Glaube, der uns gepredigt wird, den Weg zur Seligkeit bildet, geht Hand in Hand die Frage: welche unter den verschiedenen, zur Erlangung der Seligkeit empfohlenen Glaubensformeln ist denn die rechte? Es bilden sich die verschiedenen Parteien, von denen jede behauptet, den rechten und den einzig wahren Glauben zu vertreten. Jede von ihnen findet dann in jeder Partei, die einen andern Glauben als den ihrigen für den wahren ansieht, ihren Gegner. Es entstehen die Befehdungen und die Verketzerungen der Gegner, sowie die Verhimmelung derjenigen, die für den Glauben der Partei erfolgreich gestritten oder seinetwegen gelitten haben. Somit könnten einige Stellen der Paulus-Briefe, *für sich allein betrachtet,* zu einer irrigen Wertschätzung eines bestimmt formulirten Glaubens leiten und dazu beitragen, die Bildung der *einen* katholischen Kirche, die alle andern Glaubensrichtungen und alle religiöse Selbständigkeit unterdrückt, zu fördern. Dass Paulus *nicht* dieses Ziel im Auge hatte, dass er vielmehr beabsichtigte, *die bekehrten Heiden zu selbständigen und religiös freien Glaubensbrüdern und zu guten Staatsbürgern zu erziehen,* geht aus seinen Briefen klar hervor und ist von mir bereits früher eingehend erörtert worden. Und bei der *Gesamtbetrachtung* der Briefe des Paulus verliert sich auch der Unterschied zwischen seiner und Christi Lehre immer mehr. Wiederholt räumt Paulus *der Liebe die erste Stelle* ein und lässt den Glauben hinter sie zurücktreten. Und so wird indirekt auch nach der Lehre des Paulus die Seligkeit wieder abhängig gemacht von der tatkräftigen Liebe, die vergibt, aber nicht richtet. Mag nun die als allgemein geltend ausgesprochene Behauptung, dass von sämtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Büchern sich schon im Altertume jede Spur verloren habe, auch für die Paulus-Briefe zutreffend sein, mag auch die zweifelnde Kritik sich an

Vergl. Schweiz. theol. Zeitschrift 1893 S. 112. 1894 S. 138/9. 145. 1897 S. 68. Römer XII 10. XIII 1/10. XIV 1/21. I. Cor. VIII 8/13. XIII 1/7. 13. XVI 14. Gal. V 1/6. 14. 22. VI 1/2. 9.

„Urtext und Uebersetzungen der Bibel" (Leipzig 1897) S. 17.

A. Harnack, Pr. Jahrb. Mai 1898.

sie heranwagen, so erschüttert dies nicht im geringsten den Gesamteindruck der Briefe des Paulus an die von ihm herrührenden christlichen Gemeinden. Sie greifen so entschieden ein in die damaligen Zeitverhältnisse, wie wir sie uns vorzustellen vermögen, sie zeigen eine solche Begeisterung für das als wahr Erkannte, eine solche freudige und opferbereite Hingabe an die Fortführung des Werkes Jesu als des Erlösers der Menschen, einen solchen Kampfesmut gegen die Feinde und falschen Freunde der christlichen religiösen Freiheit und sie machen derart den Eindruck der ungeschminkten Aufrichtigkeit, dass wir uns als den Verfasser nur eine durchaus wahrhafte, in sich gefestigte und hoch zu verehrende Persönlichkeit denken können. Mit ihr verbinden wir aber den Namen des Apostels Paulus, so lange uns nicht unwiderlegbare Gründe zum Gegenteil zwingen, was aber nach unsrer Überzeugung bei der grossen Mehrzahl dieser Briefe niemals der Fall sein wird.

Bis zur Gefangensetzung des Paulus sprach also die ganze schriftliche Überlieferung des Christentums gegen jede Benutzung des alten Testamentes zur Beherrschung der Heidenchristen. Damit fiel aber auch jede Beschränkung der christlichen Freiheit für sie dahin. Und so zeigt das ganze damalige Heidenchristentum nur christliche Gemeinden, die selbst für die Aufrechthaltung der nötigen Ordnung zu sorgen hatten, die aber von jeder Kirchenherrschaft frei waren, und deren Mitglieder wohl gerne einen freiwilligen Gehorsam gegen die religiösen Lehrer beobachteten, aber doch vielfach auch als religiös selbständige Christen auftraten. Von ihrer Unterwerfung unter eine fest abgegrenzte Priesterschaft oder *von der Leitung durch die katholische Kirche war bei ihnen noch keine Spur vorhanden.*

Vergl. u. a. Römer VI 14. II Cor. III 14/17. Gal. II 4/5. V 1/14.

I Cor. V 13. Vergl. Neumann, Römischer Staat und allg. Kirche I 44/47. I. Cor. XII 7 u. f. XIV 26/31. II. Cor. III 17 u. a.

(Schluss folgt.)

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub,* Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich)

Die beiden Wörter stehen im Titel friedlich neben einander; die Sachen, die sie bezeichnen, reiben sich oft genug in der rauhen Wirklichkeit und stossen nicht selten hart auf einander in dieser Welt des Kampfes. Wir sehen uns, sobald wir die Wörter *Religionsgemeinschaft und Individualität* nennen, mitten hinein versetzt in ein Problem, das die gesamte Religionsgeschichte und die christliche Kirchengeschichte durchzieht, ohne bis jetzt seine endgültige Lösung gefunden zu haben — das Problem, das wir etwa fixiren können in der Frage: *Autorität oder Freiheit?* — das Problem, das im praktischen Leben seinen Ausdruck findet in den bald öffentlich bald im Stillen geführten Kompetenzstreitigkeiten zwischen der religiösen Gemeinschaft und dem Individuum; in dem bald chronischen, bald akut werdenden Konflikt zwischen der Kirche und dem einzelnen Gläubigen. Daraus erhellt, dass wir nicht rein theoretisch das Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Individualität untersuchen werden, sondern eine durchaus konkrete Frage mit *praktischer* Abzweckung im Auge haben, nämlich die: Wie kann der Streit geschlichtet und das richtige Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit hergestellt werden, so wie es dem Wesen der Religion entspricht?

Die Frage nach Autorität und Freiheit in religiösen Dingen ist für uns, wie für die Bewohner aller Kulturstaaten, geregelt, was ihre *politisch-juridische* Seite betrifft; für uns durch die schweizerische Bundesverfassung von 1874, die — in Bestätigung und Erweiterung früherer Bestimmungen — Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet, mit andern Worten eben die Freiheit der Individualität gegenüber allem Zwang in Glaubenssachen in Schutz nimmt. Aber die Schwierigkeiten sind dadurch nicht gelöst; Kollisionen zwischen der Religionsgemeinschaft und den ihr zugehörigen Individuen durch jene gewiss wohltätigen Gesetzesbestimmungen nicht ausgeschlossen, sofern jeder religiösen Gemeinschaft das Recht zukommt und zukommen muss, innerhalb den gesetzlichen Grenzen ihre Kultusverhältnisse selbständig zu ordnen, also auch das Verhältnis des Einzelnen zum Organismus, das Mass seiner Freiheit und Abhängigkeit, seine Rechte und Pflichten, zu bestimmen. Mit andern Worten: Die *religiöse* Seite

der Frage ist noch offen, und kann auch dem Wesen der Sache nach durch kein Staatsgesetz geregelt werden.

Welches ist nun vom Standpunkt des Christentums aus das wünschenswerte Verhältnis zwischen Kirche und Individuum, wie sollen sich die gegenseitigen Rechte und Pflichten verteilen? Die vorliegende Arbeit möchte — ohne auch nur von ferne den Anspruch auf vollgültige Lösung des weitschichtigen Problems zu erheben — versuchen, die Richtung festzustellen, in der sich unsere Kirche zu bewegen haben wird zur Ausgleichung der bestehenden Gegensätze.

Absichtlich ist im Titel ganz allgemein der Ausdruck *Religionsgemeinschaft* gesetzt worden, *nicht* etwa *christliche Religionsgemeinschaft* oder *Kirche*. Es soll durch die Berücksichtigung ausserchristlicher Erscheinungen eine möglichst breite und sichere Basis gewonnen werden, wobei selbstverständlich trotzdem das Hauptinteresse dem Christentum und der christlichen Kirche zugewandt bleibt.

Die zu befolgende Methode für unsere Untersuchung wird die empirische, d. h. für unsern Stoff, der ein Gebiet des menschlichen Geisteslebens beschlägt, die psychologisch-historische sein müssen.

Der Gedankengang unserer Untersuchung ist in kurzen Zügen folgender: Wir behandeln *I. die psychologischen Voraussetzungen: das Wesen der Individualität und der Gemeinschaft. II. die Religion in ihren Beziehungen zum Individuum und zur Gemeinschaft. III. den Konflikt zwischen Religionsgemeinschaft und Individualität: seine Ursachen und seine Folgen. IV. Versuch der Lösung des Konfliktes.*

I. Die psychologischen Voraussetzungen: das Wesen der Individualität und der Gemeinschaft.

Unter **Individualität** — von Individuum: das Unteilbare — verstehen wir die *in sich einheitliche Lebensform eines organischen Wesens*, also die *persönliche Eigenart eines Einzelwesens*, im Unterschied sowohl von den Dingen der Aussenwelt, als auch von den andern Einzelwesen derselben Art und Gattung; oder, wenn wir nicht sowohl das Sein, als vielmehr die Betätigung des Individuums ins Auge fassen: die *persönliche Selbstbehauptung eines Wesens* gegenüber der Aussenwelt. Individualität kommt also dem Organischen, Lebendigen, zu; sie ist das *Kennzeichen des endlichen Geistes*. Keine Individualität hat demnach einerseits das rein Endliche, die anorganische Materie; ein Stück Sandstein,

Granit, Marmor, hat keine wesentlichen, höchstens zufällige, Merkmale, die es von andern Stücken derselben Art unterscheiden; seine Eigenschaften sind keine persönlichen, nur die begrifflichen der Art. Keine Individualität kommt anderseits dem absoluten Geiste, Gott, zu. Nur dem endlichen Geiste. Die Materie ist unter-, Gott überindividuell; jene unpersönlich; dieser reine, absolute Persönlichkeit. Der endliche Geist, in der Mitte zwischen beiden, gibt deutlich seinen Doppelcharakter zu erkennen: seine *geistige Kraft* und seine *endliche Beschränktheit,* sodass sich die Individualität gewissermassen als Resultante aus den beiden Kräften Geist und Endlichkeit darstellt.

Das Individuum ist ein in sich geschlossenes Ganzes, eine Zusammenordnung von Kräften in eine bestimmte Form organischen Lebens. Jeder Organismus, alles Lebendige, ist also ein, wenn auch noch unvollkommenes, keimartiges Individuum; durch **eine innere Einheit** (Leben, Seele, Geist) unterschieden von der Aussenwelt, in aufsteigender Stufenfolge gipfelnd in dem menschlichen „Ich", das nicht nur ein Selbst*sein*, sondern ein Selbst*bewusst*sein, ein bewusste Selbstunterscheidung, bedeutet. *Mit dem zunehmenden seelischen Leben in der organischen Natur tritt uns auch eine zunehmende Steigerung individueller Eigenart bei den Organismen entgegen, in Pflanzenreich, Tierreich und Menschheit;* mit der wachsenden Selbständigkeit gegenüber der Aussenwelt auch eine grössere Differenzirung des Einzelwesens gegenüber den andern Exemplaren derselben Art. Schon in der Pflanzenwelt beginnt die Differenzirung: keines unter den Tausenden von Blättern am Baum ist genau wie das andere: keine Blume ganz wie die andere ihrer Art. — Noch auffallender ist die Eigenart bei den Tieren derselben Gattung ausgeprägt, in der äussern Erscheinung, wie in den Eigenheiten des tierischen Charakters; stark individualisirt vor allem die Individuen der seelisch hoch stehenden Arten. — Und nun erst der Mensch, das eigentlich geistige Wesen der Schöpfung! Mit dem erwachenden und sich entfaltenden Geistesleben tritt immer schärfer die persönliche Eigentümlichkeit hervor: sowol in der geistigen Eigenart und Verschiedenheit, als auch in der leiblichen Erscheinung, indem der Geist dem Leibe als seinem Organ etwas von seinem Wesen aufprägt, am deutlichsten im verschiedenen Ausdruck des Gesichtes als des Spiegels der Seele: — im Erwachsenen mehr als im Kinde — zwei Kinder können noch kaum zu unterscheiden sein; in zwanzig Jahren ist keine Verwechslung mehr möglich — im Kulturmenschen mehr als im Wilden; im Gebildeten (nicht Bildungsphilister!) mehr als im Ungebildeten. Überhaupt — so

wenig als unter tausenden von Gesichtern zwei völlig gleich sind, so wenig oder noch weniger wird bei zwei Menschen die geistige Anlage und der Verlauf des Innenlebens völlig übereinstimmen: wol Ähnlichkeiten, doch niemals Gleichheit. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, im engen Rahmen unserer Darstellung die mannigfach verschiedenen Individualitäten auch nur annähernd zu charakterisiren: es sei hier nur an die landläufige Einteilung nach den 4 Temperamenten erinnert, in sich selbst wieder vielfältig abgestuft und vermischt, die einen Naturen mehr aktiv, die andern mehr passiv: rasch die einen, bedächtig die andern; optimistisch oder pessimistisch angelegt; bald mehr Verstand oder Gefühl und Phantasie oder Wille vorwiegend; nüchtern und praktisch, oder ästhetisch und künstlerisch veranlagt. — So zeigt sich gerade in der Vielheit der menschlichen Individualitäten die Mannigfaltigkeit der Lebensformen in unbegrenzter Permutation der Kräfte. Der Geist bildet sich Individuen, nicht Stücke, nicht Nummern. *Ein starker Geist ist zugleich eine kräftige Individualität.* — In der Anlage zur Einheit und Unteilbarkeit erweist sich die *geistige Kraft* der Individualität. Die Materie, der Stoff, ist seinem Wesen nach teilbar: ein Stück Stein oder Eisen können wir zerteilen, zerlegen, verkleinern in die kleinsten Moleküle und Atome; dadurch wird seinem Wesen kein Abbruch getan; es bleibt doch Stein, Eisen, oder was es vorher war. Im Individuum — als geistbegabtem, beseeltem Organismus — wohnt die innere Notwendigkeit, sich selbst zu bleiben: wird es zerteilt, seine innere Einheit zerrissen, so hört es auf, Individuum zu sein, hört auf, sich selbst zu sein, zu existiren: das Individuum existirt in seiner Eigenart, oder — es existirt gar nicht. Es ist also seinem Wesen nach unteilbar; und der Ausdruck Individuum bezeichnet genau das Wesen der Sache. — Aber im eben gesagten ist schon angedeutet, dass das Individuum nicht lauter geistige Kraft ist; zu seinem Wesen gehört auch die *Endlichkeit;* Individualität ist das Kennzeichen des endlichen Geistes. Der Geist im Individuum ist endlich bedingt durch die Aussenwelt; es ist dadurch die *Möglichkeit der Beschränkung, ja der Auflösung der Individualität,* ihrer innern Einheit, gegeben.

Das Individuum muss also seine Einheit durch **Selbstbehauptung** nach aussen wahren, sich selbst erhalten im Kampf gegen die Aussenwelt, gegen die materiellen Kräfte, sowie gegen anders geartete geistige Kräfte, gegen die andern Individuen, die sich als ein Nicht-Ich seinem Ich entgegenstellen in anders bestimmter Eigenart des Geistes. — Tatsächlich kommt ja das Individuum niemals isolirt, abgeschlossen für sich vor; es steht

in Wirklichkeit nicht im leeren Raum unter der Glasglocke. Der Mensch sieht sich in eine Aussenwelt hineingestellt, die auf ihn einwirkt, auf die er selber wirken muss. Das Individuum ist ein lebendiger Organismus: *leben heisst aber durch Stoffwechsel — durch Austausch materieller und geistiger Kräfte — mit der Aussenwelt in Verbindung stehen und im Wechsel sich als Kraftkomplex erhalten.* Damit ist der Grund ausgesprochen, weshalb das Individuum seine Einheit und Eigenart durch Selbstbehauptung gegenüber andern Kräften betätigen muss. — Diese Selbstbehauptung geschieht durch Verarbeitung des Stoffes (dessen was sich von aussen zum Aufbau und zur Erhaltung des leiblichen und geistigen Lebens darbietet) *im* Individuum und *ausser* demselben, also entweder durch Aneignung oder mittelst Durchgeistigung. Wie der leibliche Organismus eindringende Fremdkörper abwehrt, oder, wenn sie eingedrungen sind, auszuscheiden versucht, so wird der Geist fremdartige Kräfte, widersprechende Eindrücke, Ansichten, Lehren, Grundsätze, abweisen, um die individuelle Einheit vor Zerrissenheit zu bewahren. Gegen andere, seinem Wesen homogene, konforme, Kräfte, Ideen, wird er sich anziehend verhalten, freilich nicht ohne sie in eigenartiger Weise umzubilden und sich dieselben zu assimiliren, bevor er sie in den übrigen einheitlichen Geistesbesitz aufnimmt, wie der Leib die zweckentsprechenden Stoffe (Nahrung, Luft etc.) durch Verarbeitung sich assimilirt, um dann die Kräfte in veränderter Form wieder auszulösen. — Insofern und vollends deshalb weil die Individualität auch die Kräfte und Dinge ausser sich in ihren Bereich zieht, sie verarbeitend, beeinflussend, ihnen den Stempel ihres Geistes aufdrückend, dürfen wir geradezu von einer *schöpferisshen Tätigkeit* derselben reden; das Individuum schafft, produzirt neues: Produkte des Handwerks, der Technik, Erfindungen, Kunstwerke, Ideen. Und um so mehr wird sich bei allen solchen menschlichen Schöpfungen die Eigenart, die Individualität des Schöpfers, bemerkbar machen, je grösserer Spielraum dem Geiste dabei gewährt ist, je intensivere Bearbeitung der Stoff erfährt. Die schöpferische Kraft der Individualität werden wir naturgemäss am besten beobachten können an den *besonders kräftigen Individualitäten,* als welche sich das *Original* und das *Genie* darstellen. Das Original überrascht auf Schritt und Tritt durch seine wunderlichen Einfälle, durch sein unerwartetes Urteil, durch seine Handlungen, die allem, was sonst Brauch und Sitte ist, meist völlig entgegengesetzt sind; anders als bei den andern, und doch nicht zufällig, regellos, sondern gemäss der bestimmten Eigenart; pflegt man doch, nachdem man sich vom Erstaunen über einen

originellen Streich erholt hat, zu sagen: das sieht ihm gleich, da war er wieder ganz der Alte. — Die eigentlich produktive, schöperische Individualität ist das Genie. Es übt Selbstbehauptung im höchsten Sinn, indem es den Stoff beherrscht, und indem es ihn in eigenartiger Weise beherrscht. Durch künstlerische Bearbeitung drückt das Genie dem spröden Stoff das individuelle Gepräge des eigenen Geistes auf: Bildhauer-Marmor-Statue; oder der Maler mit Leinwand und Farbe. Es mögen verschiedene Maler denselben Vorwurf behandeln in freier Komposition, oder auch nur dieselbe Landschaft kopiren, die nämliche Person porträtiren, wie ungleich ist die Auffassung! Das unterscheidende ist eben der Ausdruck der Künstlerindividualität. — Oder beim Tonkünstler! eine beschränkte Anzahl von Tönen als materielles Substrat, und doch die Komposition so eigenartig, dass der Musikkenner nach wenigen Takten urteilt: das ist von Beethoven oder von Mozart, von Brahms oder Wagner. — Und nicht anders ist's bei der Schilderung von Begebenheiten, Zuständen, Stimmungen durch den Dichter und bei der abstrakten Geistesarbeit des Philosophen. Überall die Fähigkeit des Genies, die zufliessenden Eindrücke, das sich darbietende Material, frei zu gestalten, den eigenen Geist hineinzulegen und dadurch — nach den Forderungen der Ästhetik — Einheit in die Vielheit zu bringen. Darin liegt auch das Wesen der Philosophie — der individuellsten unter den Künsten — ohne Einseitigkeit und Oberflächlichkeit, möglichst weit ausgreifend und möglichst tief eindringend, die ganze Welt in ihren Gegensätzen zu erfassen und sie in der Einheit der eigenen Individualität in eine Einheit, in ein System, in eine Weltanschauung, zusammenzufassen, den Makrokosmos im Mikrokosmos — und das ohne die eigene Individualität zu zerreissen durch die Welt in ihrer Brust. So gilt das *παντων χρημάτων μέτρον ἀνθρωπος* nicht nur subjektivistisch, sondern individualistisch verstanden. Die Individualität nimmt von aussen, aus ihrer Umgebung, Eindrücke, Anregungen, Stoffe, Kräfte auf; das liegt im Wesen ihrer Endlichkeit begründet: insofern ist der Mensch ein *Produkt;* doch *keinesfalls* im Sinne der *materialistischen* These: der Mensch sei ein Produkt der Verhältnisse, in denen er lebe; als würde er lediglich von aussen her durch zufällige Verumständungen zu dem, was er ist. Die Geheimnisse der Individualität weisen vielmehr hin auf eine *letzte Ursache geistiger Art,* ein inneres Einheitsband, ein Ich, eine *Willenskraft,* welche mit (relativer) Freiheit, d. h. mit *innerer Notwendigkeit,* die vorhandenen Kräfte und Güter benützt. Freilich kann die Individualität im Kampf ums Dasein statt sich selbst zu behaupten, erliegen; doch gerade wo das Individuum

ein Produkt der Verhältnisse wird, hat es sich selbst, sein ureigenstes Ich verloren. Durch Willensschwäche, Denkfaulheit, kann die Individualität auf ein Minimum zusammenschrumpfen; der Mensch wird zur Maschine, zum Horden- und Herdentier. Selbst das Genie kann verkümmern in der Schablone einer Kunstrichtung, in selbstgefälliger, handwerksmässiger Manierirtheit. Sobald die Abhängigkeit von der Aussenwelt, von den Dingen ausser uns oder von anders gearteten Individuen, derart ist, dass wir uns etwas aufdrängen lassen, was unsere Individualität nicht assimiliren kann, sodass es mit dem übrigen Geistesbesitz ein organisches ganzes bilden würde, haben wir unsere Individualität geschädigt und ihre Einheit zerrissen. Bloss angelerntes Wissen, bloss aufgedrungene Grundsätze, bloss anererbte Güter — sind nicht wirklich geistiger Besitz und innere Kraft in uns; sie müssen von einer gesunden Individualität nur als störende Fremdkörper empfunden werden. Gilt es doch im geistigen Leben: was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen! Geistiges Erbe kann ein Danaergeschenk sein, wenn es nicht durch individuelle Arbeit neu erworben wird. Der Mensch muss sich selbst treu bleiben, seine Individualität bewahren, wenn er seinen Geist gesund erhalten will; eine geschwächte Individualität ist ein geschwächter Geist.

Aber wie? jedes Individuum verändert sich: der Mensch wird ein anderer äusserlich und innerlich oft im Verlauf weniger Jahre. Wo bleibt da die Einheit? wo die Eigenart der Individualität? Also endigt der Kampf ums Dasein bei der Individualität doch nicht mit Selbstbehauptung, sondern mit einer Niederlage, und das Ich wäre etwas wandelbares? Das kommt darauf an. Die Individualität als Leben, als Organismus, ist nicht etwas starres, stabiles, sondern *etwas werdendes*. Die Selbstbehauptung des Individuums vollzieht sich in Form der **Entwicklung**. *Werden, sich entwickeln,* heisst: *sich selbst bleiben, indem man sich verändert;* so ist die Veränderung in der Entwicklung nicht ein Zerstörtwerden, sondern *ein sich erfüllen, eine Verwirklichung des innersten Wesens.* Das Holz „entwickelt" sich nicht zu Asche, wenn es verbrannt wird, sondern es unterliegt dabei einem Zerstörungsprozess; denn es ist nicht seine innere Bestimmung, Asche zu werden. Wol aber entwickelt sich die Blüte zur Frucht, die Raupe zum Schmetterling, das Kind zum Manne. Wir reden von einer Vernichtung oder Beeinträchtigung der Individualität, wo der Mensch nicht wird, was er seinem Wesen nach werden sollte, nichts — oder etwas „gemachtes", was seinen Anlagen fremd ist. Dagegen behauptet sich die Individualität in ihrer

Eigenart, indem sie sich verändert, wenn sie in einheitlichem Lebenslauf, *nach immanentem Gesetz,* ihrer Bestimmung sich nähert, zum vollen Auswirken der virtuell angelegten Kräfte. Das Wachstum und die Entwicklung des Geistes — im Unterschied vom Leibe — erstreckt sich zeitlich unbegrenzt über das ganze Leben; sie legt uns die Pflicht der Geistesbildung auf. Das Individuum, indem es das zufällige, endliche, an seinem Wesen immer mehr abstreift und seinen Geist durch ein einheitliches Ziel bestimmen lässt, wird zum *Charakter,* zur *Person.* Der Charakter — der die sämtlichen natürlichen Kräfte des Individuums zur Grundlage hat — ist die Erfüllung der immanenten Bestimmung der Individualität. Die Entwicklung kann unterbrochen oder durch falsche Ziele abgelenkt werden; wird sie dann wieder aufgenommen, so erscheint das wol als ein Bruch mit der Vergangenheit, als eine Zerstörung des Gewesenen. Doch gibt es nur *eine* Linie der Entwicklung für jedes Individuum: Selbstbehauptung in seiner Eigenart, Entwicklung in der Wesenseinheit durch Charakterbildung im weitesten Sinn des Wortes.

Aus dem Wesen des Individuums erklärt sich dasjenige der **Gemeinschaft.** Das Einzelwesen und zwar gerade als Individuum, ist — wie oben ausgeführt wurde — nicht nur Kraft, Kraft der Selbstbehauptung, sondern zugleich endlich beschränkt; wenn auf sich selbst gestellt, schwach im Willen und in den Mitteln zur Ausführung; in seiner Eigenart einseitig im Erkennen, arm an Erfahrungen, unvollkommen in der Erfassung der Ziele. Die Schwäche des Einzelwesens gegenüber den übermächtigen Kräften der Aussenwelt, und nicht zuletzt auch die durch die Eigenart bedingte Einseitigkeit und Beschränktheit der Individualität, macht, dass der Mensch für sich allein gewisse materielle und geistige Güter, die er erstrebt, entweder gar nicht oder nur unvollkommen erreichen kann. Er muss Stärkung, Ergänzung suchen. So ruft die *Ergänzungsbedürftigkeit* des einzelnen Individuums dem *sozialen Trieb* und führt zur Gemeinschaftsbildung; *ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν* sagt Aristoteles.

Und dem Bedürfnis kommen die Tatsachen entgegen. Das menschliche Individuum findet sich im Verkehr mit andern Individuen seines gleichen, welche nicht nur in ihrer anders bestimmten Eigenart sich von ihm unterscheiden und sich in ihren Bestrebungen in Gegensatz zu ihm stellen, sondern die auch durch die *allgemein menschlichen Eigenschaften* ihm *gleichartig und wesensverwandt* sind. Das menschliche, *generelle,* was den einzelnen Individuen gemeinsam ist — der ganzen Menschheit oder doch gewissen Gruppen derselben —, die bei aller Verschiedenheit weit-

gehende Übereinstimmung in der leiblichen und geistigen Beschaffenheit, und die daher rührende Gemeinsamkeit vieler Interessen, Güter, Ziele, — ermöglichen die Gemeinschaftbildung. Im Kampf um's Dasein findet der Mensch im Menschen nicht nur seinen Gegner, sondern ebenso auch seinen Kampfgenossen gegen tausend gemeinsame Feinde. Wo das Zusammenwirken nicht ein zufälliges, sondern ein zweckmässiges, zielbewusstes ist, da entsteht eine Gemeinschaft im engern Sinn, indem von den Gliedern derselben gewisse gemeinsame Güter durch gemeinschaftliche Arbeit erstrebt werden, — durch Zusammenwirken mit vereinter Kraft, sowie durch Arbeitsteilung je nach individuellen Anlagen und Neigungen. Produktion von materiellen und geistigen Gütern, Schutz von Leben und Eigentum, Handwerk und Technik, Ergebnisse der Wissenschaft, Errungenschaften der Kultur, religiöse Erfahrungen, Kunstschätze — all das hat die Gemeinschaftsbildung zur Voraussetzung; — die ganze Geschichte einzelner Völker und der gesamten Menschheit, aller Fortschritt beruht auf dem *Zusammenwirken* der einzelnen Individuen in Familie, Volk, Staat, Religionsgemeinschaften, Berufsgenossenschaften, Handelsinnungen, Parteien, Vereinen — und wie alle die Gemeinschaften, an denen gerade unsere sozial gerichtete Zeit so reich ist, heissen mögen.

So erweitert sich der *Selbsterhaltungstrieb des Individuums zum sozialen Trieb,* der auf Erhaltung der Familie, der Rasse, des Volkes, der Partei abzielt, weil der einzelne durch gemeinsame Interessen an der Gemeinschaft und ihrem Bestand interessirt ist. Das Individuum als Glied einer Gemeinschaft muss eine starke Gemeinschaft wünschen. — Nicht minder aber ist die Gesamtheit am einzelnen interessirt. Damit ist der Punkt bezeichnet, wo das aus dem Selbsterhaltungstrieb herausgeborene Gemeinschaftsverhältnis aus dem *natürlichen* zum *rechtlichen* und von da ins *ethische* Gebiet hinübergreift, wo der egoistische Trieb der Selbsterhaltung *dem Grundsatz des Rechtes und der Liebe subordinirt* wird, indem das *einzelne Individuum* für die andern Individuen der Gemeinschaft nicht bloss Mittel zum Zweck, sondern ein Gut an sich, ein selbständiger Wert, *Selbstzweck* ist.

Sobald die Gemeinschaft eine nicht zufällige, sondern *zielwusste, dauernde* ist, d. h. sobald die Individuen durch feste Ziele und bestimmte Güter sich verbunden wissen, muss eine — mehr oder minder straffe — **Organisation** eintreten. Eine solche Gemeinschaft ist in sich wieder ein *Organismus* eine Zusammenordnung von Kräften zu einheitlicher Lebensform, also ein Individuum *(Kollektiv-Individuum).*

Sie hat je nach den Kräften, die in ihr (in ihren Gliedern) wirksam sind, nach den Gütern und Zielen, die sie besitzt und erstrebt, ihre ganz bestimmte *Eigenart*, wodurch sie sich von andern Gemeinschaften individuell unterscheidet (vgl. die verschieden geartete Volksindividualität der einzelnen Völkerstämme, je nach der durch Abstammung, Klima, Beschäftigung, Geschichte bedingten Lebensweise — die individuellen Unterschiede in der Organisation bei den auf Erwerb und Erhaltung materieller Güter gerichteten, oder der Religion, der Wissenschaft, der Kunst gewidmeten Vereinigungen.) Die Gemeinschaft muss sich — das ist ihre Lebensbedingung — in ihrer Eigenart erhalten, in ihrer innern Einheit *sich selbst behaupten*. Sie hat einen *Kollektivwillen*, in welchen ihre eigenartigen Ziele sich verkörpern — die Seele der Gemeinschaft — und stellt diesen Kollektivwillen dem Einzelwillen ihrer Individuen *als Autorität* gegenüber. Der Kollektivwille, der die Einheit der Gemeinschaft repräsentirt, schafft sich seine Organe, in denen er sich verkörpert: Gesetze, Statuten, Bekenntnisse; oder konkret, mehr demokratisch: in einer Mehrheit von Gliedern — mehr aristokratisch, monarchisch: in *einem* Oberhaupt. — Um ihre innere Einheit zu wahren — ohne welche sie keine zielbewusste Gemeinschaft, kein Organismus, sondern ein Chaos wäre — muss sie die in ihr wirkenden Kräfte, die Individualwillen, sich assimiliren, aus der Vielheit ungeordneter Kräfte eine geordnete Einheit, einen lebendigen Kraftkomplex schaffen. Der widerstrebende Wille des Einzelnen, sofern er mit dem Zweck der Gesamtheit im Widerspruch steht, müsste als zentrifugale Kraft ihre Einheit gefährden, zerreissen. Sie muss solche Fremdkörper ausscheiden. Die Gemeinschaft, der *Zusammenschluss*, hat eben wegen der Eigenart der Individuen, den *Ausschluss zum Korrelat*. Und zu den ausser ihr wirkenden Kräften — sowol einzelnen Individuen, als anderen Gemeinschaften — wird sich die Gemeinschaft anziehend oder abstossend verhalten, je nachdem ihre Ziele ihr gleichartig oder entgegengesetzt sind. Verschiedene Gemeinschaften können demnach *konzentrische* Kreise sein, so dass dasselbe Individuum von mehreren Kreisen umschlossen, von verschiedenen Gemeinschaften umfasst wird (ich kann Schweizer, reformirter Christ, Angehöriger einer Partei, Mitglied mehrerer Vereine sein), oder sie können *exzentrisch* liegen und sich ausschliessen (ich kann nicht zugleich Sozialdemokrat und Konservativer, nicht zugleich Katholik und Reformirter sein).

Die Gemeinschaft als Organismus soll ihre Einheit wahren durch Selbstbehauptung gegenüber der Willkür ihrer Glieder.

Aber sie hat auch ein wolverstandenes Interesse daran, dass die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, in ihrer Eigenart unangetastet bleiben; denn sie braucht Kräfte, und nur Individuen sind geistige Kraft. Will die Gemeinschaft die Kräfte ihrer Individuen frei in sich wirken lassen, so wird sie als individueller Organismus die Selbstbehauptung nicht in starrer Stabilität, sondern in freier *Entwicklung* suchen müssen. Es ist freilich wol keine Gemeinschaft — politische oder religiöse oder irgend eine andere — welche nicht in der Zeit ihres Bestehens wenigstens in Gefahr gewesen wäre, diese Pflicht zu vergessen, und statt durch die Individuen neues produziren zu lassen, die individuelle Kraft durch Machtgebot, der „Einheit" zu liebe, zu unterbinden; statt durch Stoffwechsel sich erneuern zu lassen, sich damit zu begnügen, das bestehende, ihren irdischen und geistigen Besitz zu *konserviren*. Mehr denn eine Gemeinschaft hat dies ihr wolverstandenes Interesse — entwicklungsfähiger Organismus zu bleiben — nicht verstanden, und ist daran zu Grunde gegangen. Nicht allein die Naturwissenschaft, auch die Geschichte weiss von versteinerten, erstarrten Organismen zu berichten. Die Gemeinschaft, welche vergisst, dass sie nicht aus Rädern und Hebeln, sondern aus lebendigen Individuen sich zusammensetzt, die Gemeinschaft, welche ihre Funktionen dem des toten Mechanismus nachbildet, zerstört sich selbst, indem sie ihre Bestandteile zerreibt, zerdrückt. Es gibt keine Maschine, die sich selbst bedient; das einzige perpetuum mobile, das die verbrauchte Kraft durch sich selbst ergänzt, ist, wenn auch nur in relativem Sinn, der Organismus. Und in dem Mass als die Gemeinschaft zum starren Mechanismus wird, kann das gesunde Individuum sich in ihr nicht wol fühlen, muss es bei fernerem Verbleiben Schaden leiden. Denn da muss es nicht nur, um dem Leben und den höhern Zielen einer Gesamtheit sich anzupassen, das zufällige, endliche, in seinem Wesen abstreifen, sondern das individuelle Leben selbst verlieren, seine Kraft in Fesseln schmieden lassen, seine Eigenart in Uniformität begraben. Nicht dass es Charakter werde, sondern dass es charakter*los* werde, wird von ihm verlangt. In solcher Gemeinschaft verschwinden die Charaktere und Originale, in ihr findet das Genie nicht seinen Nährboden, sondern sein Grab. In ihr wird die Wissenschaft zum Broterwerb, die Religion zum Handwerk, die Kunst zur Modedienerin.

Es sei zum Schlusse dieses Abschnittes noch hingewiesen auf die *besondern Schwierigkeiten*, mit welchen die **Gemeinschaften, die den Austausch geistiger Güter vermitteln**, zu rechnen haben. Der Natur der Sache nach kann zwischen end-

lichen Geistern *kein unmittelbarer Verkehr* stattfinden; er ist vielmehr stets *vermittelt durch das Zwischenglied der Materie,* durch die Leiblichkeit einerseits, durch die äussere Natur anderseits. Was in uns lebt von Gedanken, Gefühlen, Ideen und Idealen, das können wir nicht unvermittelt einem andern mitteilen. Wir müssen uns zu dem Ende der Mittelglieder des *Wortes, der Miene, der Gebärde* bedienen, oder wir werden, was von Geist in uns lebt, durch *Handeln* der stofflichen Natur aufprägen, und den andern im bearbeiteten Stoff das Symbol unseres Geistes schauen lassen. Aber auf diesem umständlichen Weg der Kraftübertragung geht stets etwas von geistiger, individueller Kraft verloren. Der bildende Künstler muss oft schmerzlich empfinden, wie der Stoff seinen innersten Intentionen spröde widerstrebt, wie weit das Gebilde seiner Hand noch davon entfernt ist, sich vollkommen zu decken mit dem Ideal, das seinem Geist intuitiv vorgeschwebt. Und die Kluft mag sich noch vergrössern auf dem Wege, den die verkörperte Idee in den rezeptiven Geist des Beschauers zurückzulegen hat; wie wenige können selbst durch das vorzüglichste Kunstwerk dahin gebracht werden, kongenial zu schauen, was der schöpferische Genius geschaut! Kunstwerke können missverstanden, Handlungen missdeutet werden. Und auch das Wort, das geistigste unter den materiellen Zwischengliedern, die Geist und Geist verbinden, ist von diesem Verhängnis nicht ausgenommen. Da besonders, wo es etwas Abstraktes bezeichnet, so dass ihm die Anschauung nicht zu Hülfe kommen kann. *Das Wort ist der für die Gemeinschaft, für den Verkehr, bestimmte Ausdruck des Geistes,* seiner Gedanken, Gefühle; aber eben deshalb stellt es *nicht mehr* den *reinen individuellen Geistesbesitz* dar; es ist schon *gemeinschaftlich orientirt,* und hat darum das urindividuelle abgestreift; es ist *allgemein,* weil es, um verstanden zu werden, *Gemeingut* vieler Individuen sein muss; es verhält sich zur Idee, wie der Begriff zur Anschauung oder Vorstellung. Die Ausprägung im Wort entspricht selten völlig dem geistigen Gedanken; gerade für die tiefsten Gedanken und Gefühle, für die heiligsten individuellsten Güter des Geistes, findet der Mensch keine Worte; die innersten Geheimnisse des Geistes sind *unaussprechlich* Wol bildet sich das Genie im *Stil* ein individuelles Organ seines individuellen Geistes. Aber auch wer die Sprache beherrscht, kann *im besten Fall* darin ein *geeignetes Symbol* seines Geistes geben; nie seinen Geist selbst mitteilen; nie seinen Geistesbesitz direkt auf andere übertragen; und gerade das tiefste individuellste Wort ist am meisten dem Fluch des Missverstandenwerdens ausgesetzt. Das Wort ist so wenig der

adäquate Ausdruck der Idee, dass zwei Menschen unter einem und demselben Wort sich etwas ganz verschiedenes vorstellen und denken können. Und wird erst das individuell geprägte Wort zum blossen Verkehrswert, zur abgeschliffenen Redensart, zum Parteischlagwort, so kann *unter der Hand der Geist daraus entweichen;* Schale ohne Kern; mit Hamlet zu reden: Worte, Worte, Worte!

So *kann* die Gemeinschaft wol individuellen Geist fortpflanzen und erhalten, sie kann ihn aber auch abschwächen, verwässern, verstümmeln, töten.

(Fortsetzung folgt.)

Bücherschau

Luthers Reise nach Rom. Von Dr. *Theodor Elze.* Dunker, Berlin. Was aus den Tischreden bekannt ist, wird hier mit sämtlichen übrigen, spärlich genug fliessenden Quellen zusammengestellt und mit den bisherigen Bearbeitungen, besonders Hausrath, verglichen. Das Resultat bietet sich nicht als Untersuchung, sondern als reiche Reisebeschreibung dar, in welcher Vermutungen und Zweifel immerhin vorsichtig zum Ausdruck gelangen. Zur Kenntnis des damaligen Rom (und Italiens) aussordentlich lehrreich. 8°, 93 S. mit Register. 2 Mk. 50 Pfg. A. W

Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern 1684. Rektoratsrede von *R. Steck.* Bern, K. J. Wyss. Erzählt ausführlich und aktenmässig, nennt die Einführung einer speziell bernischen Übersetzung einen Fehler und plaidirt für die revidirte Lutherausgabe. 8°, 64 S. mit Belegen und Bild Piscators. A. W.

Urkunden Gregors VII über Bann und Absetzung Heinrich IV. *H. Ch. Schwarzkopf.* Dessau, P. Baumann. Eine Vorgeschichte der berüchtigten Bulle: „Unam Sanctam" von überzeugender Deutlichkeit: Die römische Kirche, mit der christlichen Religion identifizirt, soll nicht mehr ancilla subiecta, sondern praelata domina sein. Zu diesem Zwecke wird an politischen, kirchenregimentlichen und religiösen Mitteln angewendet, was erdacht werden konnte. Die reiche und präzise Widergabe des Urkundenmaterials lässt uns tiefe Blicke in die Gewissenlosigkeit, Verlogenheit, aber auch geistige Kraft des Kanossa-Papstes tun. Eine Fundgrube für streitbare Geister. 48 S. gr. 8°. 1 Fr. 35 Rp. A. W.

Wie schmücken wir unsere Kirchen würdig aus? Vortrag von Pfr. *Wissig* in Bad-Nauheim. Fr. Meyer, Leipzig. Anregend, lesenswert. gr. 8°. 14 S. 35 Rp.

Des Pfarrers Sonntag. Erweiterter Vortrag von *R. Rocholl.* 2. Aufl. C. Meyer, Hannover. Ein streng lutherischer Pfarrer; der reinste Ritualist, erzählt in starker Anlehnung an Kirchenväter (Chrysostomus, Gregor v. Nyssa etc.) sozusagen

jeden Schritt des Geistlichen von der „Matutin“ bis zum beschaulichen „Completorium“ ganz — und für unser reformirtes Gefühl übertrieben — erfüllt von Amtsbewusstsein. Seine Person wird dadurch zu einer beständig Kultus treibenden, das Natürliche tief unter sich stellenden Figur. Die Folge ist im besten Fall pfarrherrliches Standesbewusstsein, öfters dürfte Eitelkeit und die Art derjenigen dazu kommen, welche an den Ecken der Gassen beten, auf dass sie vor den Leuten scheinen. Denn wir „Kilchendiener“ sind doch auch Menschen und brauchen das Menschliche nicht in katholisirender Art zur Manier zu verzerren. Übrigens ist nach Rocholl das Luthertum „die Mitte der Kirchengestalten“ zwischen der katholischen und reformieten. kl. 8°, 88 S. 1 Fr.

Die Glocken von Zürich. Von *Moriz Sutermeister*. Selbstverlag. Vollständige Sammlung aller Notizen über Giesser, Giessstätten und Glocken im alten und neuen Zürich seit 1350. Mit Bildern. Ein zuzerlässiger Cicerone. Preis 2 Fr. 70 S. 8°. A. W

Die h. Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustand. Von Pfr. *C. Mommert*. Leipzig, E. Haberland. gr. 8°, 256 S. mit 22 Bildern und Karten. 5 Mk. 50.

Unter dem Einfluss des deutschen Palästinavereins und der Beihülfe Prof. Guthes, des z. Z. wohl in diesen Fragen kompetentesten Forschers, wird uns das Ergebnis von 4 Jerusalem-Reisen und offenbar sehr gründlichen Quellenstudiums mitgeteilt. Die bisherigen 19 Bearbeitungen des Problems kommen vollauf zu ihrem Recht. Der äusserst spröde Stoff erfährt eine etwas breite aber interessirende Darstellung. Das Resultat gibt einen neuen Stützpunkt für eine künftige Topographie des alten Jerusalem. A. W.

Geschichte des kirchlichen Beneficialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Von Dr. *U. Stutz*. Berlin, H. W. Müller. I 1. 371 S. 8°.

Wer sich in die weiten Gefilde älterer Kirchengeschichte, gleichviel ob allgemeiner oder lokal oder temporär begrenzter, begibt, stösst rasch auf die kirchliche Belehnung der Geistlichen etc. Wer z. B. nach urkundlichen Nachrichten über ein Gotteshaus sücht, wird sich allermeist mit den Investitur-Akten in alle an der betr. Kirche bestehenden Ämter zu befassen haben. Dabei steht ihm zur sichern Ausnützung des Gebotenen die eigne Unwissenheit und allgemeine Unsicherheit betr. die Pachtsverhältnisse des beneficium ecclesiasticum im Wege. Falsche Kombinationen, ja komplete Phantasien dürften nicht selten die Folge sein.

Die Arbeit, dessen „ersten Bandes erste Hälfte“ uns vorliegt, unternimmt die gewissenhafte Deduktion des Rechtes des Beneficialwesens und findet dasselbe in dem analogen Rechtsstand des weltlichen Vasallentums, indem jedes Gotteshaus zu einer Eigenkirche geworden war. (Vgl. des Verfassers Antrittsvorlesung über die Eigenkirche im gleichen Verlag). Es mögen einige Proben folgen: „Die königlichen Kirchen . . . . unterschieden sich bezüglich der an ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse nicht von den übrigen grundherrlichen Kirchen, weder in fränkischer noch in späterer Zeit. Auf ihre Rechtsstellung hatte es keinen Einfluss, dass ihr Grundherr zugleich der König war. Auch zur Hofkapelle stehen sie nicht in Beziehung. Da der Hof keinen festen Sitz hatte . .“ (S. 153.) — „Vielmehr standen die Klöster den Kirchen nicht anders gegenüber als jeder Laie..“ (S. 167) . , . „In Sonderheit gab die Art und Weise, wie die Grundherren

jetzt (nach 819) das Zehntrecht handhabten, dem Episcopat immer wieder zu Klagen Veranlassung." (S. 263). So bespricht Stuz die mannigfaltigsten Fragen und belegt seine Ausführungen beständig durch urkundliche Beispiele. Gottlob, dass wir keine Vasallen eines Grundherrn mehr sind! A. W.

Karl Holsten. *Gedächtnisrede* in der Universitätsaula zu Heidelberg von *Adolf Hausrath.* O. Petters, Heidelberg. 8°. 15 S. 50 Pfg.

Ein Freundeswort, das die psychologische u. wissenschaftliche Entwicklung des grossen Toten zeichnet. A. W.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. 20. Jahrgang, 1. u. 2. Heft. Leipzig, J. Klinkhardt; Wien, Manz. g. 8°. 116 S.

Diese Publikation wird in gegenwärtiger Zeit grosses Interesse beanspruchen dürfen. Sie bietet auf knappem Raum 5 tüchtige Arbeiten aus verschiedenen Gebieten, teils in grossen Gesichtspunkten sich bewegend, teils sich mit Spezialfragen beschäftigend. Wir rühmen die feine Zeichnung der Persönlichkeiten und den ruhigen wissenschaftlichen Ton der Abhandlungen u. wünschen dem Jahrbuch Verbreitung in unsern theologischen Lesezirkeln und Bibliotheken. A. W.

Der erhöhte Christus, ein Zeugnis gegen die moderne Theologie, von *Karl von Zezschwitz.* 1896. kl. 8°. 40 S. Verlag von Gerhard Reuter, Braunschweig und Leipzig. Preis 60 Pfg.

In einem Konferenzvortrag behandelte der Verfasser dieses Thema, aber was er bringt ist mehr eine Zusammenstellung der einschlägigen Bibelstellen mit verbindendem Text; mit der modernen Theologie gibt sich der Vortragende nicht stark ab, die Hauptsache ist, Zeugnis abzulegen. Zwar zieht der Verfasser los über die „Mischlingsvölker", die einen hindern wollten, am alten Gebäude weiterzubauen und gegen Ritschl, dessen ideales Reich Gottes sehr stark an das Freimaurertum erinnere, allein es müssten doch schwache Stützen sein, an denen sich die Orthodoxie halten kann, wenn es keine andern gibt, als die angeführten: „Das Minus von jener Seite (nämlich von Glaubensquantität der modernen Theologie), das leider immer noch zuzunehmen scheint, kann nicht durch Ängstlichkeit und Pessimismus noch auch durch Erbitterung und blosse Proteste ausgeglichen werden, sondern nur durch ein desto stärkeres Plus, und ein solches finde ich nicht nur in desto stärkerer, lebensvollerer Behauptung (!) der göttlichen Heilstatsachen und unseres Glaubens überhaupt, sondern namentlich in desto freudigerer Betonung des himmlischen Zieles." M.

Moderne Predigten. Von *Paul Pflüger.* 1. Band 1898/99. 10 Hefte à 30 Rp. Zürich. Verlag von Cäsar Schmidt.

Es lohnt sich wohl der Mühe, diese zwanzig modernen Predigten zu lesen und zu studiren, nicht blos, weil sie uns zeigen, wie dieser Pfarrer von Zürich-Aussersihl seinen Sozialismus mit dem Christentum verbindet, sondern weil sie es wert sind. Gewiss mancher wird die Hefte weglegen mit dem Urteil, das sind keine Predigten, das sind Vorträge. Wir verlangen doch in jeder Predigt nicht nur ein belehrendes, sondern auch ein versöhnendes, erhebendes Wort, und das versöhnende fehlt so ziemlich bei Pflüger. Aber seine Predigten sind wahr! Warum sollten wir nicht mithelfen zur Erlangung des Achtstundentages für die Arbeiter, die in geisttötender Fabrikarbeit tatsächlich Gefahr laufen, nicht nur Sklaven der Maschinenarbeit, sondern auch ihre Gesundheit, ihr Geistesleben zu verlieren. Wie wahr und scharf redet Pflüger über „Frauenbildung", wie

schön und gut ist seine Predigt „die Kirche ein Volkshaus", „der Konfirmationsunterricht", „Pestalozzi ein Prophet"; kurz alle zeichnen sich aus durch Gedankenreichtum und Prägnanz des Ausdrucks. Aber für alte Frauen und stehen gebliebene Gesichter redet Pflüger nicht. Und wenn wir wünschen müssen, dass das eigentlich religiöse, ohne Schaden für das Soziale, nicht zu kurz kommen möchte, so müssen wir andererseits denken, dass in Zürich genug Pfarrer sind, die erbaulich predigen, da darf schon einer eher belehrend, aufklärend, aufrüttelnd reden, besonders, wenn ihm diese Liebe und Kraft, diese Begeisterung und Schaffensfreudigkeit für das Himmelreich auf Erden zur Verfügung steht, wie dem Verfasser.

M

Anerkannte Wahrheiten, ein Wort zur Besinnung von Rev. *Joh. Moe.* 1. Heft 1897, 8°. Verlag von Lorenz & Wätzel. Freiburg i. B. 39 S. Preis 1 Mk. und

Grundlage, Wesen und Amt der Kirche Jesu Christi. 1898. Im selben Verlag und dem gleichen Verfasser. 8°. 63 S. Preis 1 Mk.

In der erstgenannten Broschüre sucht der Verfasser ein Mittel, einen Weg, „den lebendigen Heiland in und über uns so walten zu lassen, dass wir durch seine vernichtende (sic.) Heilsgnade so heilsbedürftig wie die kleinsten Kinder werden", aber was er sagt über „Urmensch", „Weib", „Weibessamen", „Schlange", „Schlangensamen" ist so exzentrisch, dass man sich wirklich fragen muss, lebt der Verfasser eigentlich in diesem Jahrhundert. Zum Glück gibt der Rev. Moe dem Leser selbst einen guten Wink: ein Wort zur Besinnung, und durch das Büchlein kommt man dazu.

In seinem zweiten „Werk" möchte der Verfasser beweisen, dass die Auslegung der Schriftstelle: Du bist Petrus . . . sowol in der katholischen wie protestantischen Kirche falsch sei, aber neues oder gar besseres bringt er nicht. Der „langjährige Missionar" steht auf hyperorthodoxem Boden, das apostol. Glaubensbekenntnis genügt ihm nicht, er vermisst noch einiges darin, dann aber beurteilt er die Erfolge der Mission absolut nicht günstig. Die Missionäre gingen nur deswegen nicht heim und überliessen die Bekehrten sich selber, „weil sie nur zu gut wissen, dass die Leute, die sie zu Christen gemacht haben, keine neuen Geschöpfe, sondern nur Namenchristen sind." Das wäre ja wirklich schön!

M.

Alb. Eichhorn. Das Abendmahl im N. T. 36. Heft z. christl. Welt. Leipzig, J. C. B. Mohr. 8°, 31 S. Preis 40 Pfg.

Das Schriftchen, eines aus der grossen Reihe der Abendmahls-Streit- und Zeitschriften, will nachweisen, dass sowohl hinsichtlich der Deutung des Todes als auch des übernatürl. Genusses von Leib und Blut Christi die Berichte ausserordentlich durch den Kultus und die Dogmatik der ältesten Christenheit beeinflusst sind. Der ursprüngliche geschichtliche Vorgang lasse sich nicht mehr deutlich erkennen. Zur Erklärung des relig. geschichtlichen Problems, wie der Gedanke vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes entstanden sei, habe man vielleicht auf den Gnostizismus zu rekurriren.

Sch

Erich Foerster. Das Christentum der Zeitgenossen. Eine Studie. 1. Heft des 9. Jahrg. der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. Freiburg, Paul Siebeck. 8°. 96 S. Preis 2 Fr.

Verfasser will das Christentum der Zeitgenossen analisiren, d. h. der sog. gebildeten Stände, die nicht von vornherein unter dem bestimmenden Einfluss einer kirchlichen oder antikirchlichen Tendenz stehen. Von dem wirklich interessanten und, was mehr ist, gerechten

Versuch liegt der 1. Teil vor, enthaltend die Gebiete der geistigen Arbeit, der Politik und der schönen Literatur. Die Stellung der zeitgenössischen Dichter und Schriftsteller, auch der neuesten, zu Kirche und Christentum ist schon öfter und gründlicher behandelt worden; für uns wertvoller ist darum, was Verfasser besonders ausführlich über Paulsen, Carrière, Eucken, Bismarck, Roon sagt. Wer eine knappe, lichtvoll orientirende Auskunft über die Stellung dieser oder jener „Grösse“ zum Christentum haben will, der lese diese Studie. Man darf auf den 2. Teil derselben mit dem Christentum der Naturforscher und Historiker gespannt sein. Gottfr. Keller ist auf 2 Seiten kurz behandelt, K. F. Meyer gar nicht. Seine lyrischen Gedichte hätten hier nicht fehlen dürfen. Man sagt doch die „heimelige“ und nicht die „heimliche“ Pracht der katholischen Kirchen (S. 69). Man verlässt das Büchlein mit dem Eindruck, dass sich Philosophen und Politiker freundlicher und anerkennender zu Christentum u. Kirche stellen, als die Dichter. Sch.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1900.

Bei den Direktoren der *Teyler*'schen Stiftung ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1897 gestellte Preisfrage:

„Eine kritische Abhandlung über die historischen Daten der Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom bis um das Jahr 150 nach Christus.“

Es werden jetzt zwei neue Preisfragen gestellt:

1. Die Gesellschaft verlangt, auf Grund von offiziellen Dokumenten, von Volkslektüre und von religiösen und politischen Schriften aus dem Ende des 16. Jahrhunderts Antwort auf die Frage:

„Galten in unserm Lande die provinzialen Landeskirchen zu jener Zeit als modifizirte Fortsetzungen der römischen mittelalterlichen Kirche oder als neue Stiftungen.“

Die Beantwortungen dieser Frage werden erwartet vor dem 1. Januar 1900

2. *„Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums.“*

Die Beantwortungen werden erwartet vor dem 1. Januar 1902

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur in lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Arbeiten *vollständig* eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.*

Sprachliche Studien zu den hebräischen Sirachfragmenten.

Aus der Inaugural-Dissertation von *David Strauss.*

Einleitung.

Die uns bisher bekannte Nationallitteratur der alten Hebräer ist durch den Fund eines grossen Teiles der „Weisheit Ben Sira's" um ein interessantes poetisches Werk bereichert worden. Beim Wiederfinden des so lange vermissten hebräischen Textes liegt es nahe, ergründen zu wollen, wie es möglich war, dass eine solche Perle der Poesie Jahrhunderte lang der Welt verborgen bleiben konnte, ohne dass man eine Ahnung davon hatte, wo dieses berühmte Buch eines berühmten Verfassers hingekommen sein mochte. Haben doch jüdische Gelehrte im 10. Jahrhundert das Original noch gekannt und selbst der im 11. Jahrhundert lebende Dichter und Philosoph Salomo ibn Gabirol wird bei der Bearbeitung seiner Spruchsammlung מבחר הפנינים noch den Urtext vor sich gehabt haben, da die Sprüche in Inhalt und Form von ihm beeinflusst zu sein scheinen, wie dies Cowley und Neubauer [1]) in der Vorrede zu dem 1. Teile der hebr. Fragmente nachzuweisen suchen. Doch muss es äusserst schwer fallen, die wahren Gründe für den Verlust dieses einst so beliebten und vielgelesenen Buches, das in den rabbinischen Schriften vielfach citirt wird, [2]) zu finden. Wir können nur vermuten, dass zur Zeit der schweren Schicksalsschläge, die das Judentum im Mittelalter verfolgten, und insbesondere während der Anfeindungen, welchen die hebräischen Schriften überhaupt durch die Inquisition ausgesetzt waren, die wenigen Handschriften, die von diesem apokryphischen Werke vorhanden gewesen sein mögen, teils vernichtet, teils, wie dieser Fund beweist, an geschützten Orten verborgen gehalten wurden. Hatten doch die jüdischen Gelehrten vollauf zu tun, in diesen schweren Zeiten die kanonischen Schriften vollständig, ohne Veränderung und Beschädigung, zu erhalten, dem von den Rabbinen gebannten Buche brauchte weniger Aufmerksamkeit geschenkt zu werden.

Zuerst hat S. Schechter, Professor des Hebräischen an der Universität zu London, in einem Blatte, das wir den beiden Eng-

[1]) Cowley u. Neubauer, The origin of a Portion of Ecclesiasticus, Oxford 1897. Vergl. auch S. XXX.

[2]) Vergl. Cowley u. Neubauer p. XIX—XXIX.

länderinnen Mrs. Lewis und Mrs. Gibson [1]) verdanken, mit bewundernswertem Scharfsinne ein Stück des hebr. Textes aus Sirach erkannt, — derselbe, der später unter einer grossen Menge wertvoller und minder wichtiger Manuscripte, die aus der Geniza von Kairo stammen, Teile des Sirachbuches entdeckte. Das erste Blatt und die weiteren von Professor Sayce für die Bodleianische Bibliothek erworbene Stück haben zunächst Cowley u. Neubauer (s. o.) im Jahre 1897 dem Drucke übergeben. Es folgte darauf im Jahre 1899 ein weiterer Teil, der von Schechter und Taylor [2]) veröffentlicht wurde. Neuerdings hat G. Margoliouth in einer englischen Zeitschrift 2 Blätter, die er im britischen Museum zu London gefunden, der Öffentlichkeit übergeben. Zahlreich sind die Besprechungen, die über diese neuen Fragmente erschienen sind. So weit uns die Zeitschriften und Abhandlungen zur Einsicht vorlagen, haben wir alles über diesen Gegenstand bisher Erschienene in dem nachstehenden Litteratur-Verzeichnisse aufgeführt.

Insbesondere hat die Frage nach der Echtheit der Fragmente bereits eine grosse Litteratur hervorgebracht. Die bedeutendsten Hebraisten und Semitisten verschiedener Länder haben das Wort ergriffen, um sich über diesen hochwichtigen Gegenstand zu äussern. Hervorgerufen wurde diese Streitfrage durch eine Schrift von D. S. Margoliouth, [3]) Professor des Arabischen in Oxford, worin derselbe behauptet, dass unsere Fragmente nicht das Original, sondern nur eine Rückübersetzung sein könnten, die im 11. Jahrhundert aus der syrischen Uebersetzung (Peschitta) und aus einer persischen Version des griechischen Sirachbuches auf höchst komplizirte Weise entstanden sei. Gegen diese äusserst schwer zu beweisende Behauptung wandte sich schon Taylor [4]) in der Textausgabe des 2. Teiles der Fragmente. Am ausführlichsten aber beschäftigt sich Ed. König, der ausgezeichnete Grammatiker, mit der Widerlegung von Margoliouths Annahme und zwar zunächst in Expository Times [5]) in verschiedenen Aufsätzen, die dann gesammelt und erweitert in einer besonderen Schrift auch deutsch erschienen sind. [6]) Auf dem Standpunkte der Echtheit

[1]) Siehe Näheres über diese beiden gelehrten Damen in einem Aufsatze von V. Ryssel in der Schweiz. Theol. Zeitschrift 1899 S. 210—228.

[2]) S. Schechter u. C. Taylor, The Wisdom of Ben Sira, Cambridge, University Press.

[3]) The origin of the „Original Hebrew" of Ecclesiasticus, London, James Parker u. Co. 1899.

[4]) Vergl. a. a. O. S. LXX—LXXV.

[5]) Vgl. das Litteratur-Verzeichnis unter E. König.

[6]) Die Originalität des neulich entdeckten hebr. Sirachtextes, Freiburg i. B. J. C. B. Mohr 1899.

stehen auch Smend [7]) und Altmeister Nöldeke [8]), während Bickell, der sich durch seine Untersuchungen über die Strophik des Sirachbuches [1]) bekannt gemacht hat, mehr auf Seiten Margoliouths steht. [2]) Vermittelnd will Israel Lévi wirken, wenn er in einer kurzen Besprechung der neuesten Fragmente [3]) klagend die Worte ausstosst: „Hélas, il faut nous rendre à l'évidence: le texte hébreu, qui a son intérêt, ne saurait plus être considéré comme l'original; il peut uniquement servir à le reconstituer. [4])

Es kann bei dem Thema, das wir uns gestellt haben, nicht die Aufgabe sein, näher in diese Streitfrage einzutreten. Es soll im Weiteren nur versucht werden, den Sprachcharakter der Fragmente festzustellen und zwar werden die engen Berührungen des Sirachbuches mit der Bibel behandelt, die Abweichungen von dem Wortschatze und der Syntax des biblischen Hebräisch zusammengetragen und neue sprachliche Erscheinungen verzeichnet. Indem wir so für weitere Untersuchungen einen grossen Teil des Materials zusammentragen, glauben wir zur Lösung der Echtheitsfrage einen kleinen Beitrag zu liefern.

Der Verfasser und die zeitgeschichtlichen Verhältnisse.

Unter allen jüdischen Werken des Altertums sind die Weisheitsprüche des Ben Sira dadurch hervorragend, dass sie einen vollen Titel tragen. Simon ben Josua ben Eleasar ben Sira lautet der Name des Verfassers sowohl in 50_{27} als auch am Schluss der Sprüche, wo gesagt wird: „Bis hierhin gehen die Worte u. s. w." Der Name, welcher zur genaueren Bestimmung auch die drei Vorfahren nennt, weicht von dem der griechischen und syrischen Uebersetzung ab. (Siehe darüber bei Ryssel S. 233 f, wo aber der Wortlaut am Schlusse in den neuen Fragmenten noch nicht berücksichtigt sein konnte. Über diesen vergl. König, die Originalität S. 90 f.)

Ben Sira, wie wir nach allgemeinem Gebrauche unseren Verfasser nennen, schrieb sein Werk am Anfange des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo der Hohepriester Simon II. in

---

[7]) Vergl. Theol. Litteraturzt. 1899 Nr. 18.

[8]) Zeitschrift f. Altt. Wiss. 1900 S. 93 f.

[1]) Vergl. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 1892 S. 87 u. 1893 S. 12–20.

[2]) Vergl. o. d. Litteratur.

[3]) Vergl. Rev. des Etudes Juives 1899 S. 306—308.

[4]) Vergl. über diese Bemerkung König a. a. O. S. 61 f.

Jerusalem seines Amtes waltete. (Gegen diese Zeitbestimmung siehe Halévy, Strack a. a. O. S. 81, Cornill Einl. S. 205 u. ö.) Es ist anzunehmen, dass unser Autor dem Priesterstande angehörte, wenngleich nirgends etwas von dieser Tatsache erwähnt ist. Doch wissen wir, dass die Schriftgelehrten jener Zeit meistens zugleich Priester waren und Nöldeke will auch die Zugehörigkeit des Ben Sira zu der Familie Aharons dadurch beweisen, dass in den „Sprüchen" die Priester stets lobend erwähnt, dieselben 45_{25} ff als Verwandte angeredet werden und dass er dem Gründer der Priesterschaft, Aharon, gerade den doppelten Raum im „Lobe der Väter" widmet, als Mose (vergl. 45 $_1$ bis $_5$ mit 45 $_6$ bis $_{16}$). Demgegenüber lässt sich aber auch nachweisen, dass J. S. mit der grössten Ehrerbietung und Huldigung vom Hause Davids spricht. Ihn beseelte die Hoffnung auf eine Wiederherstellung eines freien und glücklichen Landes unter unabhängiger Regierung eines Nachkommen des erwählten königlichen Hauses und für ihn war dieser Wunsch nicht nur religiöser, sondern auch politischer Natur.

Von dem Lebenslaufe unseres Autors ist sehr wenig bekannt. Nach seiner eigenen Angabe (50_{27}) war er von Jugend an bestrebt, sich in der Wissenschaft zu vervollkommnen. Durch grosse Reisen nach ferneren Ländern suchte er seine praktischen Kenntnisse zu bereichern. Jedenfalls war er in der jüdischen Litteratur so erfahren, dass er die Sprache des A. T. vollständig beherrschte. Smend glaubt deshalb auch hervorheben zu sollen, dass sein Hebräisch, in welchem er die „Sprüche" niederschrieb, keinen Massstab geben könne für die Datirung von Büchern, die ein schlechteres Hebräisch aufweisen.

Ben Sira gehörte vermutlich der Partei der Zaddikim an, welche zwischen den Hellenisten und den Chassidäern die Partei der Versöhnung repräsentirte. Doch scheint er selbst in den Streitigkeiten seiner Zeit nur als Poet und Schriftsteller, nicht aber als Führer und Kämpfer sich bekannt gemacht zu haben. Denn für ihn ist die Geschichte der grossen Männer aus der Vergangenheit und Gegenwart der liebste Stoff für seine Sprüche. Wie herrlich schildert er z. B. in K. 50 die Persönlichkeit des Hohenpriesters Simon und seine Leistungen für das israelitische Volk. Wahrscheinlich stand er in persönlichen Beziehungen zu ihm.

Ben Sira ist ein volkstümlicher Lehrer, der sein eifriges Studium der hl. Schriften dazu benützt, seinen Zeitgenossen die schweren Zeiten der Gegenwart durch Mahnungen und Ermunterungen, durch die Bilder ihrer eigenen Geschichte, die ihnen einen hoffnungsvollen Ausblick auf die Zukunft und einen An-

sporn zu vertrauensvoller Ergebung in den Willen Gottes boten, zu erleichtern. Das Volk solle nicht zweifeln, sondern handeln, nicht in törichten Sachen sich ergehen, sondern fleissig in das Lehrhaus gehen, um die Weisheit zu erlernen (vergl. 51_{23}).

Die Verhältnisse waren ungünstig zur Zeit, da Ben Sira seine „Mahnreden" schrieb. Der Kampf der Parteien wütete heftig und die Hellenisten sowohl wie die Chassidäer suchten die Oberhand und die Macht zu gewinnen. Die Menge hatte wohl Gefallen an der von den Griechen eingeführten Lebensbehaglichkeit und -verfeinerung, mochte sich nicht von der düsteren Strenge der Chassidäer einengen lassen, billigte aber auch nicht die Ausschreitungen der Griechenfreunde und mochte weder mit der Vergangenheit des Volkes brechen, noch sie durch die umwandelnden Neuerungen auslöschen lassen. Dass J. S. mit den Hellenisten nicht sympatisirte, beweist am deutlichsten c. 35_{18}.

Noch hatten die Frommen oder Nationalgesinnten die Leitung des Gemeinwesens in ihrer Hand. Nach Simons II. Tode wurde dessen Sohn Onias III. Hoherpriester und zugleich politisches Oberhaupt. Obwohl ein frommer und gerechter Mann, war er dem Hasse der Griechenfreunde, wegen seines Eifers für das Gesetz, sehr ausgesetzt. Man wollte ihn umbringen und bereits waren die Meuchelmörder für ihn gedungen. Doch Onias entging seinen Feinden dadurch, dass er Jerusalem verliess, um bei dem Könige Seleukos Hilfe zu verlangen. Nachher suchten die Hellenisten die Hohenpriesterwürde, die noch immer eine Macht war, an sich zu reissen, um das Haus Zadok, aus welchem seit mehr als 350 Jahren die Hohenpriester hervorgegangen, zu beseitigen. Ihr Ziel misslang. Männer aus dem Volke, die dieses Treiben hassten, standen auf und kämpften für den Hohenpriester. Sirach, der im Centralpunkte dieser Bewegung lebt, sucht zu vermitteln und zu versöhnen. Ihm graut es vor den Folgen, er sieht den auswärtigen Feind auf seine Beute lauern und er will das Volk vor dem Sturze retten, der ihm droht. Doch ist Sirach kein weltscheuer Ascet, wie die düsteren Chassidäer, welche das Heil der Menschen in der Entsagung von allen irdischen Genüssen sehen: er ist ein Freund der Menschen, liebt das gesellschaftliche Leben, besingt er doch auch das fröhliche Gelage bei Wein, Musik und guter Rede.

Sein Eifer ist erglüht gegen den sittlichen und politischen Verfall des Volkes, und mit ernstheiligen Worten sucht er es auf den Pfad der Tugend zu führen. Denn mit der Moral und der Gerechtigkeit muss es schlecht bestellt gewesen sein, wenn

wir in dem mit 41₁₆ beginnenden Abschnitt מוסר בּשׁת „Zurechtweisung zur Scham“ einen Spiegel der Zeit erkennen müssen.

Noch eifriger mahnt er zur Anhänglichkeit an das alte, heilige Gesetz, an den Wandel „in der Lehre des Höchsten“. In seinem kleinen Nationalepos שׁבח אבות עולם „Preis der Väter der Urzeit“, welches mit K. 44 beginnt, will er, ähnlich wie Psalm 106, seinem Volke die grossen Vorfahren als Beispiele vor die Augen führen und zeigen, wie Anhänglichkeit an die göttlichen Gebote Segen und Zufriedenheit hervorruft. Gewiss mit Absicht und mit Anspielung auf die ähnlichen Verhältnisse spricht er von der Empörung Korah's, der auch, wie die Hellenisten, sich würdig hielt für den höchsten Dienst vor Gott. Ist es nicht ein Wink für die sich überschätzenden Empörer, dass sie das geheiligte Recht des Hauses Zadoks anerkennen sollen, auf dass es ihnen nicht ergehe wie ihren Vorgängern in der Wüste? Doch Ben Siras Stimme verhallte ungehört, wie Jahrhunderte früher das Wort der Propheten. Die Hellenisten stürzten das Land in die Hand der lauernden Feinde. Aber noch lebte eine kleine Schar glaubenstreuer und patriotischer Juden, die nicht erlahmten, für die Aufrechterhaltung des alten Gesetzes zu sorgen. Sirach erscheint uns, je mehr wir uns in sein Werk vertiefen, als der Lehrer und Erzieher für die Makkabäerhelden, die noch einmal mit aller Kraft für die Selbständigkeit des Reiches kämpften, um dann unterliegen zu müssen.[1])

Die Sprache der Fragmente.

Wir haben in Vorstehendem die zeitgeschichtlichen Verhältnisse kurz geschildert, wie sie im Anfange des II. vchr. Jahrhunderts in Jerusalem, dem Geburts- und hauptsächlichen Aufenthaltsorte unseres Dichters, bestanden, und dabei haben wir ausdrücklich erklärt, dass nur diese Zeit und nicht etwa noch eine höher hinaufgehende in Betracht käme. (Vergl. auch Ryssel S. 235 ff.) Die Untersuchung über den Sprachcharakter der Fragmente und deren Stil wird diese Ansicht unterstützen. Wenn schon Duhm in seinem Psalmencommentar die meisten Psalmen in die makkabäische Zeit und noch später ansetzt, wie könnten wir uns veranlasst sehen, dieses apokryphische Buch etwa in die Zeit 300—280 zu verlegen.

[1]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden II 275 ff. u. Wellhausen, Isr. u. Jüd. Geschichte, S. 189 f., S. 230 f.

Die Sprache der Fragmente ist weder aramäisch, wie man nach verschiedenen Talmud- und Midraschstellen, wo Sprüche von Ben Sira citirt werden [1]), hätte annehmen können, noch so ausgeprägt neuhebräisch, wie sie uns etwa in der Mischna erscheint. Wir haben ein Werk in klassischem Hebräisch vor uns, das sich an Vorzüglichkeit der Sprache mit vielen kanonischen Büchern messen kann und z. B. die Sprache der hebr. Stücke des Buches Daniel und noch mehrerer späten Bücher des A. T. überragt. Am meisten Ähnlichkeit hat sie mit dem auch seinem Inhalte nach nahe verwandten Buche der Proverbien. Nichtsdestoweniger ist dieses Hebräisch, wie auch dasjenige der biblischen Bücher, welche wir der nachexilischen Zeit zuzählen,[2]) mit vielen Aramaismen gemengt, und nicht frei von Rabbinismen, d. h. von Ausdrücken, welche zum ersten Male in den Schriften der Rabbinen der ersten christlichen Zeit gebraucht werden. [3])

Dennoch fragen wir uns, wie zur Zeit, da die Sprache des Volkes in Jerusalem gewiss aramäisch war, ein J. Sirach die Bibelsprache in solch' vollkommener Weise beherrschen konnte. Darauf antwortet A. Schlatter a. a. O. S. 4: „Dieser Gebrauch konnte nur auf Schulung beruhen. Um eine Sprache so gewandt und fein zu benutzen, die nicht Muttersprache und Umgangssprache ist, muss man sie schulmässig erlernt haben. Darin liegt nicht zuletzt die geschichtliche Bedeutung des Fundes: er gibt uns ein sicheres Mass für den Stand der schriftgelehrten Bildung im damaligen Jerusalem. Er stellt fest, dass jene Leute in ihrer Bibel lebten und webten und ein tüchtiges Verständnis für sie hatten."

Die Sprache, die Sirach schreibt, ist also nur klassisch in der Nachahmung. Wir sehen dies aus vielen Phrasen und seltenen Ausdrücken in seinem Buche. Namentlich benützt er die poetischen Bücher der Bibel. Viele Stellen entlehnt er wörtlich, andere verändert er, um sie seinem Stile und Gedankenkreise anzupassen. Aber auch die historischen Bücher lässt Sirach nicht unbenutzt. Und dennoch ist es schwer anzunehmen, dass die Sprache der Fragmente nur eine rein künstliche, antikisirende sei. Gerade die verhältnismässige Leichtigkeit, mit der der Verfasser neue Formen bildet (von welchen im Einzelnen später die Rede ist), zeigt, dass hier noch ein lebendiger Sprachtrieb in der Entwicklung begriffen ist. [4]) Das Hebräische ist am Anfang

[1]) Siehe dieselben in der Zusammenstellung bei Cowley und Neubauer, S. XIX—XXX. Vergl. F. Delitzsch, zur Gesch. d. jüd. Poesie, S. 20 f u. 204 f.

[2]) Siehe Ges.-K. § 2 No. 7. [3]) Siehe Israel Lévi S. XXI.

[4]) Siehe Fränkel in der Monatsschrift 1897. S. 380.

des 2. Jahrhunderts noch nicht ganz ausgestorben, wenngleich das Aramäische bereits die populäre Sprache ist. Wenn die Mischna noch viele technische Ausdrücke neu enthält, die nicht der Bibel entnommen sind, so müssen diese der Volkssprache entlehnt sein. Das Hebräische zeigt also zu Sirachs Zeiten seine Lebensfähigkeit durch seine Neubildungen. Israel Lévi macht in seiner Monographie S. XXIII darauf aufmerksam, dass gerade diese letztere Tatsache die Einwendungen widerlege, die man gegen unsere Charakterisirung der Sprache vorbringen könnte. Man könnte nämlich versucht sein, die Neologismen und die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Autors dadurch zu erklären, dass der Verfasser sein Werk nicht in Judäa, sondern in der Fremde geschrieben habe, womöglich in Agypten, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat. Hier könnten nun die Rabbinismen bei den Gelehrten bereits in Gebrauch gewesen sein, die man später in Jerusalem und Umgebung auch verwertete.

Anderseits könnte auch behauptet werden, dass diese Neologismen nur gekünstelte Interpolationen seien und nicht aus der Volkssprache geschöpft. Dieser Einwurf widerlegt sich am besten durch die auffällige Bemerkung, dass in der griechischen Uebersetzung, welche von dem Enkel gefertigt wurde, wohl falsche Auslegungen biblischer Stellen zu finden sind, während Neologismen stets gut und sinngetreu verstanden worden sind. Das beweist den lebendigen Geist der im Fortschreiten begriffenen Sprache.

Demnach dürfte als sicher zu gelten haben, dass die Sprache der damaligen Zeit schon angefüllt war mit Neologismen aller Art, und dadurch sind wir zugleich berechtigt, einen verhältnismässig grossen Zeitraum zu setzen zwischen der Vollendung der Bücher der Proverbien und Hiob und unserem Werke. Das beweist nicht nur das Vocabularium, sondern auch die Syntax. Indem der Autor die biblischen Bücher als Vorlagen benutzt, bedient er sich auch aller Freiheiten, die einzelne Teile derselben charakterisiren: er vermeidet das Perfekt, liebt das Particip, unterdrückt die Relativpronomina, gewisse Präpositionen und den Artikel fast vollständig. Sein Bestreben nach Kürze im Ausdrucke geht sogar oftmals so weit, dass dadurch der Sinn des Satzes schwer verständlich wird.

Ebenso ist als feststehend anzunehmen, dass bereits hellenistische Einflüsse auf Sprache und Stil des J. S. einwirken, was leicht begreiflich erscheint zu einer Zeit, wo in Jerusalem griechischer Geist und griechische Sitten eingebürgert sind. Auf-

fällig ist zunächst der Titel des Buches, sowie auch die Überschrift einzelner Hauptpartien unserer Fragmente, z. B. vor 41$_{14}$ a

שֶׁבַח אֲבוֹת עוֹלָם und מוּסַר בִּינָה

vor Kap. 44. Ebenso auffällig sind die Gedanken-Übergänge bei den aufeinanderfolgenden Abschnitten, welche die enge Verbindung des ganzen Werkes herstellen sollen, im Gegensatz zu den biblischen Werken, wo oft sprungweise ein neuer Gedanke eintritt, der den Leser so überrascht, dass die neuere Kritik sich gezwungen sieht, Umstellungen und Ausscheidungen vorzunehmen, oder auch verschiedene Quellen annimmt, um ein litterarisches Ganzes zu erzielen.

So finden wir am Ende des 42. Kapitels, das eine Lobrede auf die Werke Gottes enthält, einen solchen Übergang, der die logische Schulung des Verfassers bezeugt. Der Schluss lautet;

זה על זה חלף טוב ומי ישבע להביט תואר

„Das eine bildet eine gute Ergänzung zum andern und wer würde dessen überdrüssig, das schöne Bild zu betrachten?“ Der Autor weist damit schon auf das nachfolgende Kapitel hin, wo Sonne und Mond erwähnt werden, die sich gegenseitig ergänzen. Als weitere Verknüpfung dient auch das Wort תואר, das am Anfange des 43. Kapitels wieder erscheint. Solche Übergänge finden wir auch am Ende des 43. und 49. Kapitels.[1])

Alle genannten Auffälligkeiten der Sprache unserer Fragmente und überhaupt der ganze Stil derselben zwingen uns zu der Annahme, dass, obwohl J. S. sich eng an die alttestamentlichen Bücher anschliesst, seine Sprache doch nicht mehr das Biblisch-Hebräisch ist; sie ist modernisirt, nicht nur durch den aramäischen, sondern auch durch den griechischen Einfluss.

Wir finden bereits alle charakteristischen und auffälligen Merkmale, die wir gewöhnt sind, als Gründe für das fortgeschrittene, weiter entwickelte Hebräisch zu verzeichnen:

Das שֶׁ relativum, das Perfekt mit einfachem ו, den aramäischen masc. Plural ־ין statt des hebr. ־ים, die Häufigkeit des Hiphil unter den Konjugationen des Verbums, die Nomina mit den Bildungssilben ות und ון und namentlich ganz neue Ausdrücke, die sich nur in der Mischna und in der übrigen neueren Litteratur wiederfinden.

Alle diese Auffälligkeiten geben uns das Recht, die Sprache der Sprüche des J. S. mit der Sprache der ältesten Teile der Mischna

[1]) Siehe Lévi S. XXV.

zu vergleichen. Da denken wir vor allem an die auch ihrem Inhalte nach nahe verwandten Pirke Aboth.[1]) Die „Sprüche der Väter“ sind auch in demselben Jahrhundert zum grössten Teile entstanden, in welchem Ben Sira schrieb, und werden von Strack (S. 6) als die, nach den Sprüchen J. S., älteste, nachkanonische Gnomologie in hebr. Sprache bezeichnet.[2]) Ähnlich äussert sich auch J. Levy im „Neuhebr. und Chald. Lexikon“ III 614 über den Begriff der neuhebr. Sprache: „Die ersten Mischnas im Traktat Aboth sind unzweifelhaft einige Jahrhunderte vor der üblichen Zeitrechnung abgefasst und also älter als die letzten biblischen Bücher.“

Fassen wir nun die bisher erwähnten Tatsachen zusammen, so ergeben sich folgende Schlussfolgerungen über den Sprachcharakter der hebr. Fragmente des Ben Sira:

1. Im Allgemeinen ist die Sprache klassisch-hebräisch. Die Ausdrücke des A. T. überwiegen vollständig. Es ist aber nicht mehr die lebendige Sprache, die gebraucht wird, sondern der Verfasser verwendet dieselbe, wie sie sich noch in den Gelehrtenschulen erhalten hat, er ist aber bestrebt, wie die klassischen Schriftsteller zu schreiben, was sich dadurch dokumentirt, dass er biblische Stellen in Menge, teils wörtlich, teils umgebildet, verwendet.

2. Die Sprache zeigt aber auch eine Menge aramäischer Einflüsse, sowohl im Sprachschatze als auch in der Formenlehre. Das beweist, dass sich der Autor dem Entwicklungsgange der hebr. Sprache nicht entziehen konnte, wenngleich sein Bestreben darauf ausging, die Sprache des A. T., das לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ zu verwenden.

3. Wir stellen damit fest, dass die Sprache des 2. Jahrhunderts bereits das Mittelglied bildet zwischen dem Alt- und dem sog. Neuhebräischen oder Rabbinischen (לְשׁוֹן חֲכָמִים), und dass Ben Sira, ebenso wie die nachfolgenden Rabbinen, die hl. Schriften dazu benützt, um philosophische und moralische Lehren und Grundsätze durch biblische Belegstellen zu bekräftigen und zu beweisen.

---

[1]) Vergl. Strack „Die Sprüche der Väter“ Berlin 1888 und über den Zusammenhang unserer Sprüche mit den „Sprüchen der Väter“ bei S. Landauer a. a. O.)

[2]) Vergl. auch F. Delitzsch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 22 f.

Der Text und die poetische Form der Fragmente.

Der Teil der Sprüche Sirachs der uns hebräisch erhalten ist, liegt uns vor in den Textausgaben von Cowley-Neubauer, Smend, Schechter und Taylor. Es ist uns dadurch Gelegenheit gegeben, einige Bemerkungen zu machen, die auch für die Geschichte der hebr. Textüberlieferung nicht ohne Wert sind.

Der Text ist fast ganz unvokalisirt, nur an wenigen Stellen, z. B. 4_{2}, 6_{11}, 7_{23}, 12_{6}, 13_{20}, 13_{5}, 14_{9}, 14_{11}, 14_{15}, 15_{11}, 39_{15}, finden sich einzelne Vokalzeichen. Wahrscheinlich gab es auch Handschriften, die vollständig punktirt waren. Denn Saadja Gaon erzählt in seinem ספר הגדה (edirt von Dr. A. Harkavy, St. Petersburg 1891), dass das Buch der Weisheit des Ben Sira analog wie der Kanon vokalisirt gewesen sei. Für die Feststellung gewisser Wortformen, überhaupt für die wissenschaftliche Forschung wäre eine solche Handschrift noch erspriesslicher; wir finden aber doch manche interessante Punkte, die wir hier verzeichnen werden.

Der Text ist, ausgenommen von 8 Seiten des Cambridger Textes (Kp. 3_{6}—7_{20} und 11_{31}—16_{10}) stichisch geschrieben. „Die Handschrift gibt durch die grosse Cäsur in der Mitte des Verses entstehende Halbverse nebeneinander mit deutlicher Scheidung derselben. Nur selten entstehen durch Ausfall eines Gliedes zusammenhängende Linien. Schon diese stichische Schreibung macht deutlich, dass da, wo die Gliederung des Verses in die einander genau entsprechenden Halbverse gestört ist, eine Verderbnis des Textes vorliegt" (Schlatter a. a. O. Seite 3). Jede Zeile enthält einen Vers, welcher am Ende mit einem Doppelpunkt abschliesst (Soph pasuq oder Versabteiler genannt).[1] Die Verse können also nur zweiteilig gewesen sein und wir können annehmen, dass Sirach seine Schrift nach einem bestimmten Metrum, ähnlich dem des Sprüchbuches, verfasst hat.[2]

Er gebraucht die älteste Form der biblischen Metrik, den Parallelismus membrorum, bei welchem die beiden Hälften eines Verses sich inhaltlich decken und ergänzen. Die einzelnen Versglieder enthalten meist 3 Wörter; kleine Wörter, wie die Partikeln, Pronomina, werden dabei nicht gezählt. Schlatter hat S. 101 nachweisen wollen, dass Sirach gerne seine Verse in Gruppen von 50 resp. 100 zusammengeordnet habe, und dass diese Massregel den praktischen Zweck verfolgte, den Text zu sichern. Daraus dürfen wir aber auch folgern, dass nicht erst die Masso-

[1] Ges.-K. § 15 f.

[2] Siehe Nöldeke im Expositor. Vergl. auch F. Delitzsch a. a. O. S. 131.

reten, sondern schon die Rabbinen auch die Verszählung zur Sicherung des Textbestandes der kanonischen Bücher verwerteten. [1])

Auffällig sind in unserem Texte die vielen Vokalbuchstaben, matres lectionis, sogar in geschärften Silben. Man beachte z. B. 42$_{17}$ אימץ, welches der Piel אַמֵּץ ist, חוקיך 41$_{3}$, der Plural von חק mit Suffix (in der Bibel immer mit Dagesch im ק). In den biblischen Handschriften sind die Vokalbuchstaben dagegen sehr selten; [2]) namentlich vermied man zwei derselben in einem Worte, dagegen sind dieselben in der Mischna und überhaupt in der neuhebr. Litteratur vorherrschend. [3])

Ob in unseren Fragmenten diese gehäuften Vokalbuchstaben ursprünglich sind oder ob sie erst von den Abschreibern eingesetzt wurden zur Erleichterung für den Leser, lässt sich nicht bestimmen.

Die Vokalbuchstaben ו und י sind öfters vertauscht, ähnlich wie dies in der Bibel bei Qerê und Kethîbh vorkommt, z. B. in 40$_{13}$ חול und חיל am Rande, 42$_{14}$ מטיב und מטוב.

Die beiden Konsonanten ש und ס wechseln miteinander; es ist anzunehmen, dass dieselben in der Aussprache zur Zeit der Abfassung übereinstimmten und in der Schrift diese beiden Laute nicht strenge geschieden wurden. Man vergl. חסף und חשף, ישיק und יסיק, שער und סער. [4])

Auch der Raphe-Strich [5]) ist zur Erleichterung der Wortbestimmung angewendet, so in 13$_{9}$, 14$_{11}$, 14$_{16}$, 16$_{5}$.

Am meisten Interesse aber erregen die Randnoten zu dem Texte, sofern man annehmen darf, dass sie ursprünglich sind. In einem besondern Abschnitte soll davon die Rede sein.

Die Randlesarten.

Ueber den Wert der Marginalien gehen die Ansichten weit auseinander. Während Smend in seiner Textausgabe, S. 6, dieselben als „meist wertlos“ erklärt, sagt Schlatter S. 3: „Die Randlesungen sind oft ebenso wertvoll, als die des Textes selbst“, und begründet diese seine Behauptung mit der auffälligen Tatsache, dass die griechische Uebersetzung in den Kapiteln, wo

---

[1]) Vergl. Cornill, Einl. ins A. T. S. 293.
[2]) Cornill a. a. O. S. 288 f.
[3]) Siehe Strack u. Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache § 15 a.
[4]) Vergl. Ges.-K. § 6 k und Strack u. Siegfried § 7 b.
[5]) Ges.-K. § 14 e.

Randnoten vorhanden sind, dieselben, und nicht den Text, überträgt.[1]) Tatsächlich haben diese Lesarten am Rande nicht alle gleichen Wert.[2])

Einige davon sind einfache Korrekturen vom Kopisten, welcher beim Bemerken eines Irrtums im Texte die richtige Lesart an den Rand setzte. Teils sind es nur Worte, teils ganze Versglieder, die auf diese Weise korrigirt werden.

Andere dagegen sind rein orthographischer Natur, z. B. 39_{31} פיהו statt פיו im Text (in 14_1 steht פיהו auch im Text). Dieses Nomen eigentümlicher Bildung nimmt das Suffix teils mit, teils ohne Bindevokal an, vergl. Ges.-K. § 96, ferner שרה und שרי 40_{22b}, תעלה 41_{14c} für תועלה.

Wieder andere geben für das hebräische Textwort eine aramäische Übersetzung, so z. B. שותף für חבר in 41_{18} und 42_3, פחז für זנות in 41_{17} und 42_{10} u. a. m. Nach F. Perles a. a. O. dürfen wir annehmen, dass diese Randnoten einen bessern Text liefern und dass die im Text gegebene Lesart häufig interpolirt ist, während jene sich als das Ursprüngliche herausstellen. Das ist namentlich überall da der Fall, wo am Rande ein altes oder seltenes Wort steht, als dessen Übersetzung oder Erklärung das im Texte stehende anzusehen ist. Als Beleg diene z. B. זָרָא 39_{27} für רָעָה. Jedermann wird in רָעָה eine Interpolation für das in Num. 11_{20} belegte und der späteren Sprache ganz fremde זָרָא erkennen. Diese Beobachtung wird bestätigt, wenn wir in 37_{30} dasselbe זָרָא wieder als Textwort finden. Die Interpolationen wären dann nur volkstümliche Worterklärungen zur Erleichterung des Verständnisses für das weniger geübte Volk, das die Weisheitssprüche gern und oft las. Gegen diese Annahme wendet sich D. H. Müller und behauptet, dass die Randglossen jüngeren Datums seien. Er bezeichnet dieselben als targumische Marginalien, als aramäische Erklärung für das im Texte stehende, hebräische Wort:

40_{18} 41_{12} u. $_{14}$ m סימא für אוצר
41_{18} 42_3 m שותף für חבר
43_4 m יסיק für ירליק,

wobei schon die Schreibung mit ס für שׂ, wie wir dasselbe Wort im Texte 43_{21} finden, für den Aramaismus der Glosse spräche. Dagegen gibt auch D. H. Müller zu, dass in Bezug auf

---

[1]) Siehe auch Israel Lévi, Kautzsch u. a.

[2]) Vergl. auch Ed. König in The Expository Times. Oktober 1899, S. 31 ff. und „die Originalität des Sirachtextes“ S. 91—97.

m פחז und זנוח 41_{17} 42_{10}
m חסר und חרפה 41_{12} und vielleicht auch
m משריק und מזהיר 43_{9}

Perles Recht zu haben scheint und diese ursprünglichere Lesarten sind. Dagegen wäre m זרא für רעה 39_{27} eine sehr unglückliche Lesart, könne nicht von Sirach herrühren, da Sinn und Wortspiel durchaus רעה fordern. Mit der Ansicht Müllers stimmt auch Nöldeke a. a. O. S. 354 überein, indem er die Randnoten für Erklärungen der hebr. Worte im Texte erklärt. Cowley-Neubauer suchen die Randlesarten dadurch zu erklären, dass sie annehmen, dass zwei verschiedene Handschriften existirten, die dem Kopisten vorlagen. Vielleicht war die eine dieser Handschriften eine aramäische Übersetzung des hebräischen Textes.

Die Randnoten sind nicht über alle Blätter der Fragmente verteilt. Im Oxforder Texte hören die Glossen bei 45_{9} auf und eine persische Notiz an dieser Stelle sagt uns, dass hier eine Handschrift, die vorgelegen hatte, aufhörte.

In den Cambridger Blätter sind sie in den nicht stichisch geschriebenen Kapiteln sehr selten, nur in 3_{14}, 14_{16}, 14_{18}, 15_{3}, 16_{13} u. a. Einige Male sehen wir Worte durchstrichen und die richtige Lesart darüber stehen, z. B. $13_{2\,a}$ u. $_{2\,c}$, 14_{18}, 15_{3}, 16_{22}. In den übrigen Teilen dieses Fragmentes, von Kap. 30_{11} bis 38_{27}, sind die Randnoten häufig, aber nicht sehr wertvoll.

Das Buch Ecclesiasticus und sein Verhältnis zu den biblischen Schriften.

Werfen wir nun einen Blick in die hebr. Fragmente der Sprüche des Ben Sira, so fällt uns sofort der enge Zusammenhang derselben mit dem A. T. auf, während die vielen Abweichungen in Sprache und Stil erst durch tieferes Eindringen in die Materie gefunden werden. Es darf als feststehend angenommen werden, dass J. S. die Bibel in vielfacher Weise benützt. Er ahmt nicht nur die Sprache derselben nach, er entlehnt auch viele Stellen aus den hl. Schriften, die ihm teils als Ausschmückung für seinen Stil dienen, teils als Belegstellen für seine niedergeschriebene Meinung über religiöse und moralische Fragen. Er ist durch diese Verwendung von Bibelstellen einer der Vorfahren der jüdischen Schriftsteller nach Abschluss des Kanons geworden.

Daraus ergibt sich für die Geschichte des A. T. die Tatsache, dass eine gewisse Zeit verflossen sein muss zwischen der

Redaktion der biblischen Bücher und dem Spruchbuche Sirachs.[1]) Während ohne Zweifel der Pentateuch und die Bücher der Propheten abgeschlossen waren, fällt es uns schwer, zu sagen, welche Teile der Hagiographen ihm bekannt sind. Die Psalmen, Proverbien und das Buch Hiob sind sehr stark benützt, während er wahrscheinlich Prediger und Chronik und sicher Esra und Daniel nicht verwerten konnte, da sie um jene Zeit noch nicht abgeschlossen waren. Siegtried meint zwar in dem neuen Kommentar zu Koheleth S. 23, dass nicht ausgeschlossen ist, dass der Kern des Buches bereits dem Sirach vorgelegen habe, indem sich zahlreiche Anklänge finden.[2])

Der Pentateuch, die historischen und Prophetenbücher dienen dem Verfasser als Belegmaterial besonders in dem Teile, welchen er „Lob der Voreltern" betitelt, in welchem eine Geschichte von der frühesten Zeit bis zum Hohenpriester Simon gegeben wird. Indem J. S. die hervorragendsten Taten der grossen Vorfahren erwähnt, lehnt er sich eng an den Bericht der Bibel an. Der Anklang seiner Worte an die seiner Vorlagen erklärt sich dadurch von selbst.

Viel benützt werden die poetischen Bücher des Kanons. Zuerst sei vom Buche Hiob die Rede. Man vergleiche z. B.:

39_{20} a מְעוֹלָם עַד עוֹלָם נַבִּיט mit Hi 28_{24}

הוּא לִקְצוֹת הָאָרֶץ יַבִּיט

39_{28} הָרִים יַעֲתִיקוּ = Hi 9_5

40_{13} חֲזִיז קוֹלוֹת = Hi 28_{26} 38_{25}

7_{17} תִּקְוַת אֱנוֹשׁ רַמָּה = Hi 25_6

40_{30} = Hi 20_{12}; 41_4 = 20_{29} und 27_{13};
42_{18} a = Hi 38_{16} u. s. w.

נִבְלִי מָרוֹם, welches 43_8 c gebraucht wird, ist eine Nachahmung von Hi 38_{37}. Das Verb נִרְעַשׁ, Niph. von רָעַשׁ [1]), in 40_{16} kommt biblisch nur in Hiob vor. Der beste Beweis der Entlehnung aber ist das sonst unbekannte Substantiv תַּחֲלִיף 44_{17}, 46_{12}, 48_8, welches in Hiob 29_{20} als Verb vorkommt und in einem ganz anderen Sinne gebraucht wird. Sirach fasst dieses Wort, wie uns Halévi

[1]) Vergl. Bacher a. a. O. S. 308 f.
[2]) Vergl. Leimdörfer's Kommentar zu Koheleth S. 85—88 und Mayer Lambert a. a. O. S. 352 f.
[1]) Siehe Siegfried-Stade, Wörterbuch S. 144.

S. 68 erklärt, als einen Parallelismus von חָדָשׁ (welches aber natürlich in der Vokalisation חִדֵּשׁ als Nomen zu fassen ist), und תחליף, welches mit der Form תכשיל, תפקיד, תלמיד des Neuhebr. zu vergleichen ist, würde dann „renovateur, restaurateur“ bedeuten. (Siehe Näheres bei der Worterklärung). תחליף ist kein Wort der populären Tradition, sondern verdankt seine Entstehung nur einer falschen Auslegung dieses Wortes durch Ben Sira, woraus auch dessen Nichtvorkommen in der neueren Litteratur zu erklären ist.

Auch die Psalmen sind benützt und zwar selbst solche, welche als die späteren bezeichnet werden.

39_{20} b = Ps. 147_5, 3_{18} = Ps. 131_1

15_9 = Ps. 33_1 u. s. w.

39_{35} וּבָרְכוּ אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ = Ps. 145_{21}

45_8 בָּבוֹד נָעוֹז, eine Komposition, welche sich nur in Ps. 29_1 und 96_7 findet.

51_2c שָׁטֵי בָזָב = Ps. 40_5

גָּמַר 43_4 findet sich nur in den Psalmen wieder, vergl. 7_{10}, 12_2, 77_9, ebenso auch

הָפִי 44_{19} nur in Ps. 50_{20}.

Viele Entlehnungen scheint Sirach auch aus dem Buche entnommen zu haben, das ihm überhaupt als Muster gedient haben mag: den Proverbien. Man vergleiche:

40_{23} b וּמִשְׁגֶּהָם אִשָּׁה מַשְׁכָּלֶת = Prov. 19_{14},

wo überdies dieses fem. Particip vom Hiphil des Verbums שָׂכַל allein im A. T. vorkommt; 43_3 der Ausdruck יֵשׁ für „Besitz, Gut“, wie in Prov. 8_{21} [1]).

Man vergleiche ferner 3_{29} mit Prov. 2_2; 4_{14} mit Prov. 8_{17}; 4_{24} mit Prov. 16_1; 5_{12} mit Prov. 30_{32}; 15_5 mit Prov. 24_7 u. s. w. Ausser den genannten Entlehnungen finden wir viele auffällige Ausdrücke, die der alttestamentlichen Phraseologie ähnlich sind. Doch sie alle aufzuzählen, wäre zum mindesten sehr gewagt. Denn immerhin bleibt die Frage offen, ob diese Anklänge an die Bibel wörtlich derselben entlehnt sind oder vielleicht nur zufällig uns so ähnlich erscheinen, ohne dass eine direkte Entlehnung stattgefunden hat. Wir müssen von dem Gelehrten Sirach nicht zu gering denken; der Reichtum seiner Sprache liegt nicht allein in der Nachahmung der Bibel, sondern auch in dem Gebrauche vieler neuer Wörter, die teils von ihm selbst gebildet, teils sich auch in der neuhebräischen Litteratur wiederfinden.

[1]) Siehe dazu Siegfried-Stade Hebr. Wörterbuch S. 274

Katholizismus und Ultramontanismus.

Von *Rudolph Schœller* in Zürich.

(Schluss.)

III.

Katholizismus und Ultramontanismus in ihrer Entstehung und Weiterentwickelung.

Die pharisäischen Judenchristen fuhren auch nach der Gefangenschaft des Paulus fort, für die Ausdehnung der Gesetzesherrschaft über die Christenheit zu wirken. Die in Israel mächtigen Pharisäer und Schriftgelehrten, die ja selbst gegen Christus die Empörung entfacht hatten, machten es auch seinen Jüngern unmöglich, dort die reine Lehre Christi zu verbreiten. Die Verfolgungen der Christen und besonders die Tötung Jesu und des Stephanus hatten vielen Furcht eingeflösst. Wir wissen, wie Petrus ihr zugänglich war, und wir haben keinen Anhalt für eine grössere Festigkeit der andern Jünger, die in Judäa wirkten. Wenn aber auch in Jerusalem nur Christen geduldet wurden, welche eine gewisse Fügsamkeit gegen das Gesetz bekundeten, so dass nach der Apostelgeschichte Jakobus um's Jahr 59 sie sogar alle als Eiferer für das Gesetz bezeichnete, so wurden dennoch die Schriftgelehrten und Pharisäer um ihre Herrschaft sehr besorgt. Denn das Gebiet, in dem sie die Macht hatten, war nur klein und die aus ihm vertriebenen Christen verbreiteten das Evangelium rings umher. Und nicht nur dies, sondern in Israel selbst war das Fundament ihrer Macht erschüttert. Denn jeder ideal veranlagte Mensch musste ja bei ruhigem und vorurteilsfreiem Nachdenken für Jesus durch dessen Leben und Lehre gewonnen werden. Und wenn dann zu der natürlichen Begeisterung für Christus noch der Hinblick auf die Belohnungen und Strafen im ewigen Leben trat, dann erschien trotz aller irdischen Strafen, mit welchen die gesetzeseifrigen Pharisäer bedrohen konnten, ihre Herrschaft in Israel selbst mehr und mehr gefährdet. Da mögen nun mit Gamaliel viele von ihnen erwogen haben, welches Verhalten zu der Lehre Jesu und gegen seine Jünger wohl das klügste sein möge. Mit ehrlichem

Gal. I 13/14. Apostelg. VI bis VIII 3 u. IX 1/2.

Matth. XXVI 56, 69/75. Gal. II 12/13.

Vergl. Theol. Zeitschr. d. Schweiz 1898 S. 153/158 od. Schœller, der Katholizismus als Prinzip des Rückschritt. S. 11/16. Apostelg. VI u. VII, XI 1/3. XV 1. XXI 18/25.

Apostelg. VIII.

Apostelg. V.

Fanatismus für den jüdischen Nationalgott wollten sie einerseits an der Überlieferung und dem Gesetze, auf deren Geltung ja auch ihre Macht beruhte, festhalten und anderseits imponirte ihnen doch auch die geistige Grösse Christi, obgleich er im Kampfe *gegen* die Beherrschung durch die jüdische Überlieferung willig sein Leben geopfert hatte. Von so denkenden Pharisäern und ihrem Anhange werden wohl zuerst die Bemühungen ausgegangen sein, den neuen Wein in alte Schläuche zu fassen und die begeisternde Lehre Christi mit den knechtenden jüdischen Zwangsgeboten zu vereinbaren. Sie führten zu dem Versuche, eine judenchristliche katholische Kirche zu errichten. Jakobus, der Bruder des Herrn, stand um's Jahr 59 an ihrer Spitze. Und *wenn* zu einer katholischen Kirche mit der dazu erforderlichen religiösen Beherrschung der Christenheit nach dem Willen Jesu *überhaupt eine Berechtigung bestanden hätte,* dann wäre ja der Anspruch der Judenchristen, dass Jerusalem (wo auch die meisten Apostel wohnten) den Mittelpunkt bilden solle, berechtigt gewesen.

Markus II 22. Luk. V 37. IX 54/56.

Vergl. Apostelg. XV 1. 5. XXI 20. Baur, Kirchengesch. (1860) I 273/280.

Zur Durchführung der geplanten judenchristlichen katholischen Kirche war es aber notwendig, die Schriften tunlichst mit diesem Vorhaben in Einklang zu bringen. Die Anlage hierzu war schon vorhanden. „Die Schriftgelehrten sind sich bewusst, als Gesetzgeber die Arbeit Moses fortzusetzen", schreibt Prof. Oskar Holtzmann.*) Als christliche Schrift im alttestamentlichen Geiste erschien nun die Offenbarung des Johannes. Sie kann nicht vom Apostel Johannes herrühren, denn von der Nächstenliebe ist in ihr nichts zu finden. Und von früh an wurde auch ihr Wert als Religionsschrift der Christen sehr verschieden beurteilt. Weit wichtiger ist das zum Teil von Ebjoniten beeinflusste Ev. Matth., welches zuerst in semitischer Sprache erschien. Es lässt Christus dem „Gesetze" in allen Teilen eine Dauer zuschreiben, die der Dauer der Erde mindestens gleichkomme. Damit war die Rechtfertigung eines Priesterregimentes in der Christenheit gegeben. Das Ev. Matth. brachte dann ferner die (angeblich) von Jesus den Jüngern erteilte Vollmacht, nach ihrem Befinden den Mitbürgern ihre Sünden zu vergeben oder nicht. Sie war dazu bestimmt, den obern

Vergl. II Könige XXII/XXIII. Kautzsch, Gesch. d. alttest. Schrifttums (1897) 94/106. *) Grundriss d. theol. Wissenschaft (1895) S. 153

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 114. 202/05. 221/23 229. 234/7. 249. 374/5. do. I 151. 892. 916. 948. II 364. Matth. V 17/19. XXIII 3.

XVI 19. XVIII 18

christlichen Geistlichen als den Nachfolgern der Apostel die gleiche Macht zuzuwenden, die dann in den Augen der Gläubigen die Macht des Kaisers weit überragte. Das Ev. Matth. geriet dadurch freilich mit sich selbst in Widerspruch, aber an Widersprüchen in den heiligen Schriften, welche die Auslegung durch die Schriftgelehrten erforderlich machten, waren die Leute jüdischer Abkunft gewöhnt.*)

Vergl. bez. d. Sündenvergeb. durch unvollkommene Menschen, der strikten Geltung des Gesetzes und der relig. Beherrsch. der Christen Matth. VI 12/15. VII 1/2. XII 4/13. 36. XV 3/11. XIX 1/7. XX 25/26. XXIII 8/10. XXVI 47/49. 69/74.

*) Oskar Holtzmann, Grundriss der theol. Wissenschaft 154/55.

Obgleich die judenchristliche Kirche zu Jerusalem sich so möglichst gut ausgerüstet hatte, um sich zur herrschenden christlich-katholischen Kirche zu erheben, so konnte ein wesentlicher Erfolg dadurch bei den Heidenchristen doch nicht erzielt werden. Denn die Ebjoniten hatten schon vorher durch ihre Lehre und ihr Verhalten die Heidenchristen verletzt. Diese fanden in andern Stellen des Ev. Matth. selbst und in den Briefen des Apostels Paulus deshalb leicht genügenden Schutz für ihre christliche Freiheit, *so lange deren Bedrohung durch das alte Testament nur von ebjonitischer Seite ausging.* Auch hatte sich zur Abwehr eines ebjonitischen Katholizismus und als Verkündiger des erlösenden Christentums den Paulusbriefen schon zeitig das Ev. Markus znr Seite gestellt. Es stand hoch in Ehren, weil es von jeher als mittelbar vom Apostel Petrus stark beeinflusst betrachtet wurde. Und so schwand die Gefährlichkeit der gesetzeseifrigen Judenchristen für die religiöse Freiheit der Heidenchristen, zumal nachdem jene durch die Zerstörung Jerusalems um's Jahr 70 ihren leitenden Mittelpunkt eingebüsst hatten.

Vergl. Apostelg. XI 1/3. XV 1/5 u. Gal. II 12/13. Matth. V 5/7. VI 12. VII 1/2. 12. XXII 36/40. XXIII 4/31.

Wenn aber auch jede Befürchtung, dass die in der Apostelgeschichte XXI 18/20 enthaltene Anschauung des Jakobus und Genossen der religiösen Freiheit der Heidenchristen gefährlich werden könnte, nach der grossen Zunahme ihrer Zahl und nach dem Falle Jerusalems als beseitigt erschien, so blieb doch der Zwiespalt zwischen den Heidenchristen und Judenchristen noch bestehen. Letztere durften fortfahren, zu behaupten, dass die unmittelbare Kenntnis der Lehre Jesu nur ihnen und ihren Eltern zu teil geworden sei, während der Apostel Paulus, der ihr Hauptopponent war, Christum weder gesehen noch gehört habe. Sofern die Heidenchristen also noch nicht zu

Zahn, Gesch. d neutestamentl. Kanons I 916 u. 944/47. do. 156. 165/166. 511/12. 664. 874/75. 881/85.

religiös selbständigen Persönlichkeiten waren herangebildet worden, sondern noch der äussern religiösen Führung bedurften, konnten die pharisäischen Judenchristen den heidenchristlichen Geistlichen immer einen schweren Stand bereiten. Es wird dies auch um so mehr der Fall gewesen sein, da im ersten Jahrhundert noch ziemlich allgemein das judenchristliche Element in den christlichen Gemeinden ausserhalb Palästina's vertreten war. Nun hatte aber einerseits seit langen Jahrhunderten bei der Masse der Heiden und der Juden die Gewohnheit bestanden, sich einer äussern religiösen Leitung zu unterwerfen, und anderseits hatte es zur Gewohnheit der heidnischen und jüdischen Geistlichen gehört, die Erziehung in der Weise zu leiten, dass die Fortdauer der äussern religiösen Autorität den Erwachsenen als etwas Selbstverständliches erschien. Und die Folgen einer Jahrhunderte fortgesetzten Erziehung sind ja meist recht nachhaltige. Prof. Dr. Holtzmann sagte 1898 in dem Vortrage: „Christliche Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission": „Wir wissen, dass alles von unten anfängt, also recht viel gewonnen ist, wenn sich die jungen Gemeinden in sittlicher Beziehung überhaupt schon irgendwie von der heidnischen Umgebung zu unterscheiden beginnen, und dass die durchschnittliche Höhe eines heimatlichen Volkskirchentums ein Ziel bildet, welches überhaupt nicht leicht überschritten werden wird. *Dass Menschen in der Mehrzahl leisten, was gegebenen Falles ein Einzelner tut, einen endgültigen Bruch mit den eingenisteten Gewohnheiten und Anschauungen ihrer Vergangenheit bewerkstelligen, ist überhaupt nicht anzunehmen.* Die erste Generation wird sichtlich kaum viel über das Niveau des Heidentums hinauskommen. Das lehren uns die Erfahrungen der Mission." Zahlreiche Beispiele der Nachwirkung des Heidentums bei den Heidenchristen in den ersten Jahrhunderten nach deren Bekehrung finden sich aufgezeichnet.

Vergl. Ritschl, Altkathol. Kirche, Seite 155/56. 250/52. Baur, Kirchengesch. I 84/85. 103/108.

Vergl. G. Glogau, Abriss d. philosoph. Grundwissenschaft I 44/45.

Vgl. Schultze. Untergang d. griech.-röm. Heident. (1892) Seite 109/10. 125/26. 144 bis 146. 160/61. 272 bis 275. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands (1887) I 16/23. 35 u. a.

Bei vielen christlichen Geistlichen wird also die Neigung zur Errichtung einer Hierokratie ebenso vorhanden gewesen sein, wie bei zahlreichen Laien die Neigung, einer äussern religiösen Leitung zu folgen. Die Seelenruhe *solcher* heidenchristlicher Laien war nun in früher erwähnter Weise leicht von den gesetzes-

eifrigen Judenchristen zu stören, was für jene ebenso fatal war wie für die heidenchristlichen Geistlichen, die nicht die Kampfesfähigkeit und den Kampfesmut eines Paulus hatten. Bei diesen wird also der Wunsch bestanden haben, womöglich durch eine Verständigung mit den leitenden Judenchristen jene Ursache der seelischen Beunruhigung ihrer Gemeindeglieder zu beseitigen. Und eine solche Verständigung musste den leitenden Judenchristen auch willkommen sein, da sie hoffen konnten, dass unter ihrer Mitwirkung allmählich doch noch ein ihnen genehmer religiöser Frieden in der Christenheit durchgesetzt werden würde. Konzessionen mussten von beiden Seiten gemacht werden, aber die Grundlage zur Einigung war da, sobald man sich beiderseitig dazu entschloss, das ausgebildete Priesterregiment, das im alten Testament als von Gott verordnet geschildert ist, als Vorbild für eine christliche, möglichst vermittelnde, aber jedenfalls beherrschende Hierokratie zu nehmen. Manchem heidenchristlichen Bischof mag dies umsomehr als ein erwünschter Ausweg erschienen sein, da ja auch der Heidenapostel Paulus bezüglich des alten Testaments auf halbem Wege stehen geblieben und da durch die Zerstörung Jerusalems der Mittelpunkt und die Gefahr einer die Christenheit beherrschenden judenchristlichen katholischen Kirche (gegen welche Paulus persönlich und durch seine Briefe die Heidenchristen tapfer verteidigt hatte) beseitigt war. So war denn die Bahn für eine andre geistliche Centralleitung der Christenheit, als deren Sitz allein Rom in Frage kam, frei geworden.

In ihrer ersten Zeit bestand die Christengemeinde zu Rom ganz überwiegend aus geborenen Juden. Dies Verhältnis war gegen Ende des ersten Jahrhunderts zwar vollständig umgeändert, aber der judenchristliche Einfluss blieb doch bestehen und die in dem alten Testamente enthaltene Verherrlichung der Priesterherrschaft wirkte verlockend. *Und so liessen ums Jahr 95 der damalige römische Bischof Clemens und Genossen sich verleiten, in ihrem Briefe an die christliche Gemeinde zu Korinth von der Lehre Christi abzuweichen und auf das alte Testament zurückzugehen, um darauf eine geistliche Herrschaft zu stützen.* Der Kern des mit Citaten aus dem alten Testament und salbungsvollen Redens-

Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I 963.

arten durchsetzten Briefes liegt wohl in den beiden Sätzen: „Diejenigen also, welche zu den bestimmten Zeiten ihre Opfer verrichten, sind willkommen und selig; denn wer den Satzungen des Herrn folgt, geht nicht fehl. Dem Hohenpriester sind eigene Dienstverrichtungen zugeteilt, den Priestern ihre eigene Stellung angewiesen und auch den Leviten liegen eigene Dienstleistungen ob; der Laie endlich ist durch die Laiengebote gebunden."

Ludwig, Quellenbuch der Kircheng. S. 15.

Zweckmässigkeitsgründe für dies Schreiben gibt es wohl, wie wir sahen, und sie bestimmen uns zu milder Beurteilung der Verfasser. *Die* Frage bleibt aber offen: Wer gab den Herren das *Recht,* so zu schreiben? Gebietende Priester und unterworfene Laien kennt die Lehre Jesu für die Christenheit nicht. Opfer können sehr verschiedenartig und Gott nichts weniger als angenehm sein. Mit einer derartigen Bezugnahme auf das alte Testament, die von Rom ausging, trennte sich der Weg derjenigen, die Christi Namen zu Zwecken, die Jesus nicht wollte, missbrauchten, von dem Wege, auf den er geleitet hatte. Letzterer wies auf die Erziehung zur religiösen Selbständigkeit und führte zur geistigen Befreiung der Menschheit, während der Brief von Clemens und Genossen zurückleitete zu den Übeln des Judentums, deren Beseitigung Jesus mit der grössten Kraft und Aufopferung angestrebt hatte. Vielleicht konnten sich die römischen Herren für solche Äusserungen auf eine Überlieferung der pharisäischen Judenchristen ähnlich derjenigen in Matth. V 17/19 beziehen. Zwischen ihnen blieb dann aber immerhin ein wesentlicher Unterschied bestehen. Denn bei diesen nationaljüdischen Fanatikern war der Eifer für das Gesetz doch immer ernst gemeint gewesen, während bei jenen Herren das Zurückgreifen auf das alte Testament nur die Folge kluger Berechnung war. Sie dachten nicht daran, allen Speisevorschriften zu folgen, den Sabbath heilig zu halten oder sich beschneiden zu lassen. Im Ernste wollten sie die Geltung des alten Testamentes nur insoweit, wie es für ihren Plan, ein die Christenheit beherrschendes Priesterregiment zu errichten, benutzbar war. Sie brauchten nur die älteste schriftliche Überlieferung des Christentums, die Briefe, die der Apostel Paulus an die heidenchristlichen Gemeinden

Vergl. Matth. XXIII 8/10 u. v. a.

Psalm XL 7. Sprüche XV 8. XXI 3. 27. Jes. I 11/17. Jer. VI 20. Hosea VI 6. Jerem. VII 21/22. 31. Amos V 21/24. Mark. XII 33. Vergl. S. 36/43 dieser Abhandlung.

geschrieben hatte, nachzulesen, um darüber klar zu sein, dass die Satzungen und das Priesterregiment, die dem alten Testament entsprechen, für die Heidenchristen nicht als verbindlich angesehen werden konnten. Und vollends fiel ja jeder Vorwand zu einer derartigen Bezugnahme auf das alte Testament fort, wenn die Verfasser des römischen Briefes an die Korinther auf die Lehre zurückgingen, die Christus durch seinen anhaltenden Kampf gegen die Vertreter des „Gesetzes" und durch sein Leiden und Sterben der Nachwelt überliefert hat. Sowohl vom „Gesetze", wie von den religiösen Beherrschern, den Vertretern des Gesetzes, wollte Christus die Gläubigen befreien. Das alte „Gesetz" lies auch der Kompromiss der leitenden Juden- und Heidenchristen fallen. Aus ihm sollte aber in der Form des katholischen Episkopates ein neues beherrschendes Priesterregiment nach alttestamentlichem Vorbild hervorgehen, das dann die Christenheit einem *neuen, von ihm zu bildenden Gesetze* unterwerfen sollte. Vgl. Syllabus 21/24.

Dem sich bildenden katholischen Episkopate boten freilich die Paulus-Briefe und das Evangelium Markus keine genügende Rückleitung zum alten Testamente. Denn Paulus hatte im Gegenteil in Gal. V 1/4 geschrieben, der Segen des Christentums werde aufgehoben werden, wenn und soweit das alte Testament wieder bei den Christen zur Anerkennung gelange. Im Evangelium Markus (ursprünglich reichend bis XVI 8) findet sich nun wohl der Nachweis, dass Jesus die Schriften des alten Testamentes kannte, aber keine Berufung auf sie, um seine Messiaswürde darauf zu stützen oder um sie als religiöse Autorität für die Christen anzuführen. Und wenn auch Lukas dies und jenes, was er gehört hatte, in sein Evangelium hineinbrachte, sodass er einigen Stellen ebjonitischen Inhalts nicht die Aufnahme versagte, so brachte er doch auch wieder andere Stellen *gegen* die Pharisäer, Schriftführer und Gesetzgelehrten und gegen die religiöse Beherrschung. Alle diese Schriften waren nicht genügend zur Rechtfertigung des Strebens, die gesamte Christenheit durch ein auf die Autorität des alten Testaments gestütztes Priesterregiment, das sich an die Spitze einer christlichen katholischen Kirche stellte, zu einigen, oder anders ausgedrückt, zur Rechtfertigung des

Zahn I 442/3. 912.

Vergl. Lukas I 1/3. XVI 17 (XXII 28 b. 30).

XI 38/46. 52. XX 46 XXII 25/26 u. a.

Strebens, diesem Priesterregiment die gesamte Christenheit mit allen verfügbaren Mitteln zu unterwerfen. Es waren neue und anders geschriebene Schriften zu diesem Zwecke erforderlich. Es waren aber die in Rom treibenden Kräfte auch anderwärts wirksam. So erschienen ungefähr zur Zeit des Briefes von Clemens an die Korinther mehrfache Schriften, die in ähnlichem Sinne verfasst waren. Wir rechnen dahin das Evangelium Johannis und die Briefe des Bischofs Ignatius. In den letztern wurde bereits die volle Unterwerfung der Christen unter den Bischof verlangt. Auch Ignatius stützte sich auf das *alte* Testament. Nur durch dessen Herbeiziehung und Ausnutzung vermochten die Schöpfer des katholischen Episkopats eine scheinbare Berechtigung für das Streben nach Beherrschung der Christenheit, das Jesus untersagt hatte, ausfindig zu machen. Ihr Vorhaben sollte durch zahlreiche gegenseitige Bezugnahmen im alten und neuen Testamente unterstützt werden. Deutungen aus dem alten Testamente auf Jesus als den Messias erforderten freilich eine künstliche Nachhülfe, da die Juden in Jesus *nicht* den von ihnen erwarteten Messias gesehen haben. Die Schriften zum neuen Testamente waren aber noch nicht abgeschlossen und es bedurfte nur eines genügenden Einflusses, um ihrem Inhalt diese oder jene Richtung zu geben. Bei der weitverbreiteten und zeitigen Bekanntschaft der Paulus-Briefe und des Ev. Markus dürften sie von allen Schriften des neuen Testamentes am wenigsten durch die anhaltend wachsende Macht des katholischen Episkopats nachträglich beeinflusst worden sein. Sie hätten allein auch genügt, um den selbständigen heidenchristlichen Gemeinden einen das religiöse Bedürfnis befriedigenden Anhalt über das Leben und die Lehre Jesu zu bringen. Die marcionitischen Gemeinden haben sich unter den schwierigsten Verhältnissen mehrere Jahrhunderte hindurch nur mit einem Evangelium und den Briefen des Paulus erhalten. Im Interesse des katholischen Episkopates geschrieben erscheint insbesondere auch das Ev. Joh. Schon der Anfang des Ev. zeigt, dass es nicht (wie Joh. XXI 24 andeutet) vom Apostel Johannes verfasst ist, d. h. von dem einfachen Fischer, den Jesus berief und zusammen mit vielen andern Aposteln nur während einer relativ

Vergl. Böhringer, Kirche Christi I 28. Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 844/47.

Vergl. v. Ranke, Weltg. III 1, Abt. S. 159/160. Holsten, Ev. d. Paulus (1898) S. 24. Kind, Jesus der Messias (1900) S. 4, 9. 14/15.

Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 263/65. 276. 375. 379. 434. 831. 835.

kurzen Zeit unterwies, wobei er ihn lehrte, es sei das Wesen der christlichen Religion in der Liebe zu Gott, in der tatkräftigen Nächstenliebe und in der Wahrhaftigkeit zu sehen. Der Verfasser des Ev. Joh. ist ein philosophirender Theologe, der es mit der historischen Tatsächlichkeit nicht genau nimmt und mit *seiner* Lehre die Lehre Jesu soweit verbindet, wie es seinem Zwecke dient. Wären die Ausführungen des Verfassers wahr, so wären die Darlegungen in den synoptischen Evangelien und in den Briefen des Paulus in Haupt- und Nebensachen unrichtig. Denn alles ist im Ev. Joh. ganz anders als in diesen Schriften dargestellt. Beispiele hiefür bilden die Berufung und die Messias-Erkenntnis der Apostel, die Darstellung von geschichtlichen Begebenheiten und Wundererzählungen und auch die Art der Lehre Jesu. Der Christus des Ev. Joh. kann nicht unser Vorbild sein; er ist dem Menschlichen zu sehr entrückt und steht uns zu fern. Ihm ist auch nicht mehr die vergebende und tatkräftige Nächstenliebe neben der Gottesliebe das höchste Gebot und der Weg zur Seligkeit, sondern der Glaube. Wer an Jesus glaubt, wird selig, und jeder andere ist verurteilt. (III 18. 36. V 24. VI 29. 35/40. 47. XI 25/26. XII 44/48. XVI 9.) Und dieser Glaube soll sich nach XV 24 aufbauen auf die von Christus vollbrachten Wunder, die zudem, wie bereits erwähnt, im Ev. Joh. in ganz anderer Weise erzählt werden als in den übrigen Evangelien. Die Liebe wird erst in XIII 34/35 als ein neues Gebot erwähnt und dort wie in XV 12. 17 ist auch nur von der Liebe unter *einander,* aber *nicht* von Feindesliebe, *nicht* von Vergeben und *nicht* von Nicht-Richten des Christen gegen den Mitbruder die Rede. Wiederholt lässt der Verfasser des Ev. Joh. Jesum wohl den Auftrag erteilen, seine Gebote zu halten (XIV 15. 21. XV 10. 14); er teilt uns aber nicht mit, worin diese Gebote bestehen. Es wird hiermit dem katholischen Episkopate die Veranlassung gegeben, diese Lücke auszufüllen und somit als gesetzgebende oder gebietende Behörde aufzutreten, während die anderen Evv. wiederholte Abmahnungen vom Streben nach religiöser Beherrschung und (wie die Paulus-Briefe) die Äusserung enthalten, dass in der Befolgung des Gebotes der Liebe auch der religiösen Gesetze

Matth. VII 12. XXII 37/40. Markus XII 29/31. Lukas VI 27/35.

Wuttig, Ev. Joh. S. 17. 96/97. Vergl. B. Weiss, Das Leben Jesu (1882) I S. 27/29. 101/108. 115/119 u. a.

Erfüllung liege. Der Verfasser wird nicht müde, den Leser immerfort auf die Schriften, d. h. auf das alte Testament, zu verweisen, während er wiederum nichts von dem Eifern Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten und ihre Satzungen und gegen ihre Bedrückung des Volkes erwähnt. Das Ev. Joh. *kann nach alledem nur aus einer Zeit stammen,* in welcher einerseits die Errichtung einer auf das alte Testament gestützten organisirten Priesterherrschaft für die Christenheit schon fest ins Auge gefasst war und in welcher anderseits sowohl der gewaltige Eindruck, den das ganz auf tatkräftiger und aufopfernder Liebe beruhende Leben und Sterben Jesu Christi gemacht hatte, als auch die Erinnerungen an seine Verurteilung der bestehenden und etwa für die Zukunft angestrebten religiösen Beherrschung bereits stark verwischt waren.

Vergl. Wuttig, Ev. Joh. (1897) S. 30/32.

Der Evangelist Johannes schrieb für die Bischöfe, die sich zusammen schlossen, um als christlicher katholischer Episkopat die Einheit der Christenheit durch deren Unterwerfung unter sein (auf alttestamentlicher Grundlage beruhendes) Priesterregiment mit allen verfügbaren Mitteln durchzusetzen. Das Hauptmittel hierzu sah der Episkopat in dem Glauben an seine Macht, über Seligkeit und Höllenstrafen zu verfügen. Deshalb liess der Evangelist Johannes in ähnlicher Weise den auferstandenen Christus den Jüngern die Macht der Sündenvergebung verleihen, wie vorher die Ebjoniten den noch nicht gekreuzigten Christus diese Macht den Jüngern hatten erteilen lassen. (Es ist dies eine Vollmacht, von der bekanntlich die Evangelisten Markus und Lukas, sowie der Apostel Paulus nichts wissen und die Jesus auch nie erteilt haben kann, was ich glaube früher genügend erwiesen zu haben.) Dadurch, dass der Evangelist Johannes dann in Kap. XXI noch den Apostel Petrus rehabilitirte, wurde dem kirchlichen Bedürfnisse in wesentlichen Punkten genügt. Denn für dieses hat er auf Andrängen der beteiligten Umgebung geschrieben und nicht aus eigener Begeisterung für die befreiende und ideale Religion der Liebe, die Christus verkündet hatte. Es wurde nun natürlich eine Sorge des katholischen Episkopates, dass die vier Evangelien des neuen Testamentes nur vereint als die Evangelien der Kirche angesehen wurden,

Joh. XX 23.

Vergl. S. 82/83 dieser Abhandlung.

Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1897. Seite 83/86. 1898 S. 204.

Vergl Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 949.

do. 153/54. 158/59.

während sonst erschienene Evangelien und christlich-religiöse Schriften, die dem Bedürfnisse der „Kirche“ oder des Episkopates nicht entsprachen, tunlichst bei Seite geschoben wurden.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 169. 173. 177/79. 823. 942/950. 966.

Der Verfasser des Ev. Joh. folgte darin wohl dem Apostel Paulus, dass er einen bestimmten Glauben als den Weg zur Seligkeit angab. Er unterliess es aber, dem Paulus auch weiter darin zu folgen, dass er *die Liebe dem Glauben voran stellte,* und so in Wirklichkeit wieder zu Christus zurück zu leiten.

Die Befugnis, als gesetzgebende Behörde aufzutreten, sollte dem katholischen Episkopate nun auch noch durch die Apostelgeschichte geboten werden. Wie aber die synoptischen Evangelien uns zeigen, dass im Ev. Joh. die historische Wahrheit nicht strenge überliefert wurde, so beweisen die Paulusbriefe das Gleiche bezüglich der Apostelgeschichte. Ganz anders wird die Bekehrung des Paulus in jenen Briefen als in dem Kapitel IX der Apostelgeschichte dargestellt. Kräftig betont Paulus bei der betreffenden Erzählung in Gal. I 10/18 den von allen Menschen und somit auch von den Aposteln und Geistlichen unabhängigen Hergang seiner Bekehrung, so dass er erst drei Jahre nachher zu Petrus ging (in Gal. II 4/10 bestätigt er dann nochmals seine religiöse Selbständigkeit). Mit welchem unwahren Bombast umgibt dagegen die Apostelgeschichte diese segensreiche Gottestat, um schliesslich die priesterliche oder geistliche Vermittelung durch Händeauflegen dabei als mitwirkend oder erforderlich hinzustellen. (IX. 12 u. 17.)

Es wurde dann ferner in der Apostelgeschichte eine Einmütigkeit der Apostel fingirt in der Anerkennung eines befehlenden und vom heiligen Geiste geleiteten Konzils, dessen angebliche Gebote aber von Paulus gar nicht als Gebote anerkannt wurden. Paulus sah in diesem Konzil nur eine Versammlung, in der er die christliche Freiheit gegen eingedrungene falsche Brüder zu verteidigen hatte und von der er keinen andern Auftrag annahm als den, der Armen eingedenk zu sein, der ja für Paulus als selbstverständlich galt, da er dem Beispiele und dem Willen Christi vollständig entspricht. Während Paulus selbst im übrigen aber kein die Heidenchristen verpflichtendes Gebot der Versammlung kennt, bezeichnet die Apostelgeschichte ihn als

den von der Versammlung erwählten und damit einverstandenen Verkündiger ihrer Gebote, die verschiedenes andere als die Unterstützung der Armen betreffen. So haben nicht die Apostel Jesu und noch weniger hat er selbst die Grundlage gegeben, auf der die katholische Kirche als zeitweilige Beherrscherin der Christenheit oder der Ultramontanismus aufgebaut wurde. Und nur die *Entstehung* der katholischen Kirche suchen wir hier etwas näher zu betrachten, während ihre naturgemässe ultramontane Entwicklung, zu der die kanonische Gesetzgebung, die Konflikte mit dem Staate, die Überhebung der Päpste, ihr willkürliches Entbinden von geleisteten Eiden, die Inquisition, die Bartholomäusnacht, die vielen Religionskriege etc. gehören, genügend bekannt sind. Es sei aber doch gestattet, einige Beispiele zu bringen, die einerseits den nahen Zusammenhang zwischen dem alttestamentlichen Priesterregiment und dem Katholizismus und Ultramontanismus und anderseits den Gegensatz dieser gegenüber dem Willen Jesu deutlich zeigen. Dahin gehört:

1. die Einteilung der Religionsgenossen in solche, die auf Grund der Religion herrschen sollen, und in solche, die auf Grund der Religion beherrscht werden; sie entspricht sowohl dem Judentume wie dem Katholizismus und Ultramontanismus, steht aber im Gegensatze zu der Lehre Christi, dass er allein der religiöse Meister und Lehrer sein und bleiben wolle und dass alle andern Brüder sein oder werden sollten;

Matth. XXIII 1 und 8/10 u. a.

2. die Absicht, die christlichen Laien zur dauernden religiösen Unselbständigkeit zu erziehen, während nach dem deutlich ausgesprochenen Willen Jesu die Erziehung der Christen zur religiösen Selbständigkeit angestrebt werden sollte; und mit der ersterwähnten Erziehung geht Hand in Hand die Verkümmerung der Vernunft und der Gewissen der Katholiken, die *gleich den Juden ohne das Recht der selbständigen Entscheidung* sich den Bestimmungen des massgebenden Priesterregiments fügen sollen;

3. die Beförderung der Unwahrhaftigkeit sowohl bei den religiös Herrschenden wie bei den religiös Beherrschten. Erstere müssen, zur Unterdrückung von Zweifeln in der Laienwelt, heucheln, in wesentlich

höherm Grade im Besitze der objektiven Wahrheit zu sein, als es in Wirklichkeit der Fall ist; und letztere müssen auch dann Gewissheit im Glauben heucheln, wenn sie an der Richtigkeit des vorgeschriebenen Glaubens zweifeln oder von dessen Unrichtigkeit überzeugt sind (Galilei);

4. die Einteilung der Menschen in religiös Folgsame und religiös Unfolgsame und die Verfolgung der letztern mit den zur Verfügung stehenden Mitteln bis zu ihrer Ausrottung: auch dies entspricht ebenso dem Judentume wie dem Katholizismus und dem Ultramontanismus; es ist aber ganz gegen das Beispiel und die Lehre Christi, die uns die Liebe gegen alle Mitbrüder, dagegen den Kampf gegen die geistlichen Korporationen, welche nach religiöser Beherrschung streben, zur Pflicht machen;

5. die religiöse Gesetzgebung der Hierokratie, die zu anhaltenden Konflikten mit der Staatsgewalt und deshalb zu dem steten Bestreben des katholischen Episkopats führte, das weltliche Regiment dem geistlichen zu unterwerfen. Auch hier zeigen Judentum wie Katholizismus und Ultramontanismus die gleiche Tendenz, die im Gegensatze steht zu dem Beispiele und der Lehre Christi sowohl wie auch seines Dieners, des Apostels Paulus.

Vergl. V. Schultze, Untergang d. griech.-römisch. Heidentums II S. 3/5. 18/20.

Es ist klar, dass die freie, ideale Religion der Liebe, der Wahrhaftigkeit und des Gottvertrauens, die Jesus verkündet hatte, dort stark zurücktreten musste, wo die Gläubigen einem Priesterregiment nach alttestamentlichem Muster unterworfen werden sollten. Denn die beiden standen sich fast wie Feuer und Wasser entgegen. Als das alttestamentliche Priesterregiment in Judäa durch den Einfluss der Lehre Jesu sich gefährdet sah, da bestachen die Priester den Judas Ischariot, ihnen Jesum zu überliefern. Dann wurde Jesus von ihnen verklagt, das Volk gegen ihn aufgewiegelt und er am Kreuze noch von ihnen verspottet. Den Grund hiefür bildete die Unverträglichkeit der Lehre Christi mit dem alttestamentlichen Priesterregimente.

Matth. XXVI 14/15. XXVII 12. 20. 41.

Die Vermittelung zwischen den beiden sollte in möglichst unauffälliger Weise durch eine entsprechende schriftliche Überlieferung des Christentums bewerk-

stelligt werden. Dadurch wurden aber zuerst unter dem Einfluss der pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem, die nach einer judenchristlichen katholischen Kirche strebten, und dann unter dem Einfluss des um die Wende des ersten Jahrhunderts entstehenden katholischen Episkopates offenbare Widersprüche in die Schriften des neuen Testamentes hinein getragen. Als diesen nun das alte Testament, das selbst schon reich an innern Widersprüchen war, seitens des katholischen Episkopates auch noch als gleichwertig angereiht wurde, war für die Christenheit eine Sammlung von heiligen Schriften entstanden, die sich widerstritten. Eine leitende Behörde konnte aus ihnen herauslesen, was sie wollte. Ein schlichter wahrheitsliebender und denkender Leser musste aber dies oder jenes verwerfen und er konnte also diese Sammlung nicht als eine solche, die nur heilig zu haltende Schriften enthielt, anerkennen.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 170. 202. 220/23. 237/39. 245/49. 253 bis 257. 626/27. II 432. 443/4.

Weit verbreitet und nachhaltig war denn auch der Widerstand, den die Aufnahme des Ev. Joh., der Apostelgeschichte und des alten Testamentes in die heiligen Schriften der Christen bei diesen gefunden hat. Der Hauptvertreter der Widerstrebenden (namentlich gegen die Geltung des alten Testamentes)

do. I 3. 85/6. 585 bis 599.

war Marcion. Zahn schreibt: *„Er sah es als eine vom Wahrheitsgefühl gebotene Pflicht an, jene Gegensätze* (zwischen A. und N. T.), *die er als unversöhnliche Widersprüche empfand, auch schroff hervorzukehren.“*

do. 624. 638/9. 650/1. Harnack, Dogmengesch. (1888) I 240/2. 310/16.

Marcion wird uns als Sohn eines Bischofs, als ein (wenigstens relativ) besonnener Kritiker und als ein Mann von sittlichem und wahrhaftem Charakter bezeichnet. Als solcher verlangte er, dass auch die heiligen Schriften, soweit sie nicht als Bilder oder Gleichnisse ausgegeben sind, nach dem Wortlaut aufzufassen seien. Es musste ihm also das kirchliche Christentum zusamt dem alten Testamente, dem Ev. Joh. und der Apostelgeschichte als eine grauenhafte Entartung der durch Christus erfolgten Offenbarung vorkommen. Er unternahm deshalb nach bestem Wissen den Versuch, den echten Kern aus dem neuen Testamente herauszuschälen und eine neue Bibel für die Christen zu erstellen. Sie bestand aus zwei Büchern von mässigem Umfang, einem Evangelienbuch und einer Sammlung

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 619/27.

von 10 Briefen des Paulus, zu denen weder die drei Pastoralbriefe noch der Hebräerbrief gehörten. Durch den Ausschluss des alten Testamentes fiel in der Bibel des Marcion jede Beschönigung des Zwanges in religiösen Fragen fort, und durch den Ausschluss der Apostelgeschichte wurde der Zusammenkunft in Jerusalem ums Jahr 51 der Charakter gelassen oder zurückgegeben, den sie nach den Briefen des Paulus hat. So war sie als Vorbild einer religiösen Gesetzgebung nicht mehr zu benutzen. Auch die auf S. 92/93 mit der Zurückleitung zum Judentum verbundenen Übel fielen wieder fort. Die Gebote der Liebe wurden wiederum die höchsten und massgebenden religiösen Gebote, in deren Befolgung auch des Gesetzes Erfüllung lag. Das Recht der freien Überzeugung wie die Pflicht der Wahrhaftigkeit gelangten nach der Bibel des Marcion wieder zur Geltung. Auf ihrer Grundlage entstanden denn auch viele marcionitische Gemeinden. Und wenn diese weiter dahin gelangten, eine marcionitische Kirche zu bilden, so blieb dies doch etwas Nebensächliches. Denn nach einer *beherrschenden* Kirche konnten die Marcioniten nicht streben, da sie den Briefen des Paulus an die Gemeinden widersprochen hätte. Deshalb gerade mussten aber die Marcioniten (gleichviel, ob ihre Gemeinden durch ein Kirchenwesen mit einander verbunden waren oder nicht) stets einen geistigen Kampf gegen die katholische Lehre und den katholischen Episkopat führen, weil von ihm das Recht der religiösen Gesetzgebung und der Zwangsgewalt angestrebt und diese direkt oder indirekt auch ausgeübt wurde. Sie folgten darin dem Beispiele von Christus, der ja auch gegen die Pharisäer, Schriftgelehrten und Priester als Vertreter des „Gesetzes“ gekämpft hatte. Aber wie Christus gegen den einzelnen Pharisäer als Privatmann freundlich war, so mussten die Marcioniten es auch gegen den einzelnen Katholiken als Privaten sowie gegen jede Gemeinde sein, welche die freie religiöse Überzeugung Andersgläubiger nicht anzufeinden beabsichtigte. Nur durch geistige Einwirkung auf diese durften die Marcioniten suchen, neue Glaubensbrüder zu gewinnen, wenn sie sich nicht selbst untreu werden wollten.

Zahn I 598/9. 655 bis 676.

Vergl. Harnack, Dogmeng. I 191/205. 228/32.

Ein anderes Verhalten seitens der Katholiken hatten aber die Marcioniten zu erwarten. Marcion war wohl davon überzeugt, dass seine Anhänger auch seine „Genossen im Unglück und in der Erfahrung des Hasses“ seitens der Kirche sein würden. Obgleich er das Recht auf seiner Seite hatte, sah er doch die zunehmende Macht des katholischen Episkopates voraus. Denn die Ehrgeizigen und Herrschsüchtigen konnten nach der Beteiligung an der geistlichen Herrschaft streben und viele fleissige, hilfsbereite und friedfertige Christen sahen es gerne, dass eine einheitlich leitende Kirche zur Beseitigung der religiösen Meinungsverschiedenheiten unter den Christen sich bildete; die trägere Masse der Armen aber, die zum Christentum übertrat, liess sich grösstenteils gerne leiten und je zuversichtlicher ihr (neben der Beihülfe auf Erden) berechtigte oder unberechtigte Versprechungen für das jenseitige Leben gemacht wurden, desto eifriger wird sie sich bemüht haben, die Seligkeit durch Folgsamkeit gegen die geistlichen Leiter zu erlangen. Jeder von ihnen wurde dann ein williger Soldat, den der katholische Episkopat gegen die ihm widerstrebenden Elemente verwenden konnte. Und um die Vermehrung solcher Macht war es seinerzeit dem katholischen Episkopate, wie heute noch den Ultramontanen, ja immer zu tun. Die Waffen der Verteidigung und des Angriffs waren bei den Katholiken und Marcioniten recht ungleich. Die letztern verzichteten auf die Benutzung unbegründeter Verlockungen und Abschreckungen, auf Anwendung von Zwang und auf die Befehdung der einzelnen Katholiken, während der katholische Episkopat stets mit allen Mitteln, die er für nützlich hielt, seine Gegner zu bekämpfen suchte. Und wenn in Fragen über die höchsten Dinge die Macht und der äussere Erfolg entscheiden, so hatten die Richter über Sokrates und Christus und die Gesetzeseiferer, die gegen Paulus bei dessen letzter Anwesenheit in Jerusalem Klage erhoben, sowie die Peiniger des Galilei Recht und die Genannten hatten Unrecht. Es hat alsdann auch die katholische Kirche Recht, die auf Grund des alten Testamentes ihre Herrschaft über die Christenheit aufbaute und dann die Christen von sich ausstiess, die fortfuhren, die im alten Testamente vorgeschriebenen Formen zu beob-

Zahn I 598. 638.

Zahn, Gesch. d. altest. Kanons I 229. O. Ritschl, Cyprian von Karthago 91/96. 106. Böhringer, Kirche Christi I 417/19. III Abt. 170/73. 180/83. 353/58. Hefele, Konzilieng. V 636/7. 742. 786 u. 787 etc.

Vergl. I. Mose XVII 14.

achten, die gleiche Kirche, welche, den Zauber des Namens Christi ausnutzend, sich durch Versprechungen und Drohungen, deren Verwirklichung ganz ausserhalb ihrer Macht lag, eine immer anschwellende Zahl von Anhängern verschaffte, dann einen geistlichen Staat im römischen Reiche bildete und hierauf noch mit heidnischen, sowie schliesslich mit christlichen Kaisern sich verbündete, um sich die ganze Christenheit gewaltsam zu unterwerfen, wodurch dann auch die marcionitischen Gemeinden mit der marcionitischen Bibel schliesslich unterdrückt wurden. Gewiss blieb der kühne Marcion, für den seine Anhänger die grösste Verehrung besassen, gleich den besten und tüchtigsten Menschen doch immer noch unvollkommen und dem Irrtum unterworfen. Aber es gebührt ihm, wie dem Apostel Paulus, die beide nach bestem Willen und mit grösstem Mute für die erhebende und befreiende Lehre Christi gekämpft haben, unser inniger Dank und unsere aufrichtige Verehrung.

Vergl. V. Schultze, Untergang d. griech.-röm. Heidentums II 3/5. 18/20 u. a.

Der Unterschied, den Graf Hœnsbrœch zwischen der katholischen Religion, die unantastbar sei, und dem zu bekämpfenden Ultramontanismus als vorhanden annimmt, ist nicht haltbar. Zu dem guten Kern des Christentums gesellte sich als Unheil bringender Keim der Katholizismus. Es blieb wohl die christliche Liebestätigkeit, aber sie wurde verbunden mit den auf S. 92/93 erwähnten Schäden, gleichviel, ob der Katholizismus als judenchristlicher oder als Kompromiss-Katholizismus auftrat. Der Name des Ultramontanismus ist freilich nur auf den letztern übergegangen. Von der Beeinflussung der heiligen Schriften in seinem Sinne musste jeder sich bildende katholische Episkopat (gleichviel, ob judenchristlich oder heidenchristlich) ausgehen. Dann musste er die geistliche Leitung der Laien in der Weise einzurichten suchen, dass die Gewissen der letztern dem Priester oder Bischofe gegenüber ihre Kraft völlig einbüssten. Auch der mehr heidenchristliche katholische Episkopat begann diese Arbeit schon bei seinem Entstehen und zwar mit den Briefen des römischen Clemens und des Ignatius. Schwierig war wohl der Weg, da bald verschiedene Bischofsansichten und dann auch verschiedene Konzilsbeschlüsse gegen einander standen. Aber die Richtung des Weges war

schon mit dem beginnenden Katholizismus vorgezeichnet. Der fortschreitende Katholizismus oder Ultramontanismus konnte dann nach genügender Ausbildung der katholischen Kirche zu der Lehre von ihrer Unfehlbarkeit übergehen. Mit deren Annahme ist die Vernunft der Katholiken der Willkür des katholischen Episkopates vollständig preisgegeben. Denn was dieser immer auch als Dogma verkündet, muss der Katholik als Schranke seiner Vernunft und als objektive Wahrheit anerkennen. Die Kirche mag Dogmen verkünden, die auf philosophisch-theologischer Spitzfindigkeit beruhen, wie ihre Lehre von der Dreieinigkeit, oder solche, die durch das Interesse der römischen Kurie veranlasst werden, wie die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, so muss die Vernunft der Katholiken dies stets mit einem bejahenden Kopfnicken oder mit lautem Beifall bekräftigen. Der Glaube an die Unfehlbarkeit bildet auch der Staatsgewalt oder dem Kaiser gegenüber das Mittel, die Gewissen der Katholiken in beliebiger Weise zu leiten. Wiederholt haben denn auch die Päpste nur denjenigen Kaisern und Staatsgewalten die Macht gelassen, die sich dazu hergaben, die Christen, die von der katholischen Kirche zu Häretikern gestempelt worden waren, nach päpstlichen Anordnungen zu verfolgen und zu vernichten.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I S. 34/37. 72/80. 202. 253/4. 281/4. 613/7. 638/9. 651. 680. 912.

Dagegen können wir von den durch Irrtum und Willkür beeinflussten und sich widersprechenden Überlieferungen des Willens Christi im neuen Testamente nur *die* als richtige ansehen, die mit dem *Beispiele,* das Christus durch sein Leben unentwegt bis zum Tode gegeben hat, übereinstimmen. Hiernach soll aber der erwachsene Christ keine religiöse, sichtbare oder hörbare Autorität anerkennen, die höher stehe, als die ihm von Gott verliehene Stimme des eigenen Gewissens. Der Belehrung soll sie zugänglich, ihr aber die freie Schlussentscheidung vorbehalten bleiben.

Jesus hat stets nur Jünger und Gläubige gewollt, die durch die eigene freie Überzeugung sich zu ihm bekannten.

Bei den Schriften des neuen Testamentes und allen gleichzeitigen oder spätern religiösen Schriften müssen wir stets bedenken, dass sie sämtlich erst längere Zeit nach dem Tode Jesu entstanden sind und dass er demnach kein

Urteil über sie hat hinterlassen und keine Berichtigung bei ihnen hat anbringen können. Mit dem Gebote an die Jünger, seine Lehre zu verbreiten, verband Jesus das Verbot, nach der religiösen Beherrschung der Gläubigen zu streben. Die von Jesus durch Beispiel und Wort verkündete Lehre, dass Liebe und Wahrhaftigkeit die höchsten und vollständig massgebenden religiösen Gebote bilden sollten, liess auch nicht zu, dass die Christen neben der Stimme ihres eigenen Gewissens noch einer religiösen, sichtbaren oder hörbaren Autorität sollten unterworfen sein. Jesus kannte und wollte keine Verurteilung als Häretiker, sondern volle religiöse Toleranz gegen Private in der Christenheit und keine religiöse Beherrschung. Und das Beispiel wie die Briefe des Paulus bestätigen vollkommen, dass das eigene Gewissen die höchste religiöse Autorität auf Erden für die Christen bilden soll. *Die allgemeine Losung sollte also sein: Zurück vom Ultramontanismus und Katholizismus wie von jeder geistlichen Korporation, die das Recht zur religiösen Beherrschung und Gesetzgebung beansprucht, zu der Religion Jesu, zur idealen Religion der Liebe, der Wahrhaftigkeit und des festen Gottvertrauens, die den Menschen keine höhere religiöse Autorität anzuerkennen erlaubt, als die der Stimme des eigenen Gewissens, und die dem Kaiser wiedergibt und lässt, was des Kaisers ist.*

Markus IX 34/35. 38/42. X 42/45 u. a.

Gal. I u. II.

Zusammenfassende Schlussbetrachtung.

In vorchristlichen Zeiten war der äussere Zwang in Religionsangelegenheiten die allgemein anerkannte Regel. Der Einzelne musste sich der obersten religiösen Autorität seines Landes, die vorgab, im privilegirten Besitze göttlicher Offenbarungen zu sein, auch dann unterwerfen, wenn dies gegen seine Überzeugung verstiess. Die persönliche Wahrhaftigkeit wurde also durch die angebliche Verkündigung der Gottheit, die als die objektive Wahrheit angesehen werden sollte, bei allen vorchristlichen Religionen gefährdet. Bei den heidnischen Religionen war die persönliche Unterordnung durch die *Staatsgesetze* geboten. *Da diese aber der Änderung* unterliegen, so war bei den Heiden

durch die Änderung der Gesetze auch die Beseitigung der Hindernisse gegen die Wahrhaftigkeit immerhin denkbar, wenngleich schwer durchführbar. Bei den Juden war dagegen die *Gottheit auch als direkt das Staatswesen leitend gedacht, und da die Gesetze, denen die Juden unterworfen waren, als unmittelbar von Gott verfasst galten, so galt auch ihre Änderung als ausgeschlossen.* Wenn das selbständige jüdische Staatswesen nun auch unterging, so blieb doch das in den hl. Schriften niedergelegte Gesetz bestehen. Und es verlangte bei Strafe der Steinigung und Ausrottung die vollste Unterwerfung des Einzelnen. Die viele Generationen hindurch in diesem Sinne erfolgte Erziehung liess den Besiegern der Juden nur die Wahl, sie entweder auszurotten oder religiöse Duldsamkeit gegen sie zu üben. Die Römer zeigten sich zu dem letztern lange Zeit hindurch geneigt. *Im Judentum war also eine Beseitigung der Hindernisse gegen die persönliche Wahrhaftigkeit, die sich von selbst aus ihrer Religion ergaben, unmöglich.* Was einflussreiche Juden aber Gott durch die angeblich von ihm selbst gegebenen Gesetze befehlen liessen, wäre wirklich nicht zu glauben, wenn es nicht im alten Testamente schwarz auf weiss überliefert stände. Nach ihm ordnete Gott nicht nur die bereits erwähnte Verfolgung im Innern des jüdischen Volkes an, sondern auch die schonungslose Vertilgung anderer Völker. Dabei war nach den Büchern Mose, Josua und Samuel der gesetzgebende Nationalgott der Juden nicht nur parteiisch für diese und ungerecht gegen andere Völker, sondern auch dargestellt als ein sinnlich begehrliches, geistig unvollkommenes oder unwissendes Wesen,[1]) das nicht selten seine eigenen Worte und Taten bereute[2]) und das die Herzen der Menschen verstockte oder sie verleitete, um sich dann durch ihre Bestrafung zu verherrlichen.[3])

Und auch das hinterlistige und betrügerische Verhalten, durch das nach der Überlieferung der Juden ihre Stammväter sich hervorgetan haben, wird teilweise als von Gott gebilligt oder gar angeordnet geschildert. Irdisches Leiden galt nach dem alten Testament als Strafe für Sünden, und Wohlergehen auf Erden als Belohnung für Tugend. Aufopferung und strenge Rechenschaft gegen Fernstehende blieb der jüdischen

I. Mose XVII 14. II. do. XII 15. 19. XXII 18. 20. XXX 33. 38. XXXI 14 III. do. VII 20/21. 25. 27. XVII 1/14 XIX 1/8 V do. XIII 1/16. II Chronika XV 13 u. a.

Siehe als Beispiel insbesondere auch das III. Buch Mose.

V. Mose VII 1/2. 16 23/26. Josua VI 17/21 VIII 1/2. 23/29. I. Sam. XV 3 u. a.

[1]) I. Mose XI 5. XVIII 21. 26. II. Mose XIII 2. XXII 29/30. XXIII 14/19. III. Mose I 17 XXVII 26/33.

[2]) I. Mose VI 6/7 II. do. XXXII 14. I. Sam. II 30. XV 10/11. 35.

[3]) II. Mose IV 21. VII 3 u. f. X 20. XI 9/10. XIV 4 u.f. II. Sam. XXIV 1/16. I. Mose XII 12/20. XX XXVII 1/29. II. Mose III 22 XI 1/2 u. XII 35/36 u. a.

II. Mose XX 12. XXIII 22/31. V. Mose V 16 u. a. V. Mose XXIII 19/20 II. Mose XXI 23/27.

Überlieferung fast fremd, wogegen die Rache geboten war. *Selbstgewolltes* als *Gottes* Gebot ausgebend, hatten begehrliche und herrschsüchtige Priester im Bunde mit den Schriftgelehrten, die das Gesetz in ihrem Sinne weiterbildeten, das Volk in unerträglicher Weise belastet und geknechtet. Ja sogar dies, dass das Wort begeisterter Propheten, die den sittlichen Niedergang des Volkes beklagten und zur Gerechtigkeit und Liebe an Stelle der gesetzlichen Opfer ermahnten, allmählich verstummte, ist auf den stetig wachsenden Einfluss des geschriebenen Gesetzes und seiner Vertreter zurückzuführen.

Vgl. V. Mose XVII 8-19. Jer. V 26/31. VI 13/15. XXIII 10/11. Hes. XXII 7/12. 26. Mich. III 9/11. Zeph. III 4. Jes. I 13/17. Hes. XIII 4/9. XIV 9/10. Hosea VI 6. Mich. VI 6/8. Zach. VII 5/9 XIII 3/5. Matth. XXIII 29/37.

Dem tief gesunkenen und bedrückten jüdischen Volke konnte kein *von ihm* erwarteter und erhoffter Messias helfen. Denn ein Messias im *jüdischen* Sinne hätte wohl den Juden einen äussern Sieg bringen können; aber das „Gesetz" wäre als von Gott selbst gegeben und damit als unabänderlich geblieben. Und mit dem „Gesetz" wäre ja auch die Ursache der geistigen Knechtung und der Verdrängung jeder verständigen Staatsleitung durch ein herrschsüchtiges und irreleitendes Priestertum und seinen Anhang geblieben. Zur Erlösung der Menschheit bedurfte es *eines ganz anders gearteten Messias;* es bedurfte dazu der einzigartigen Erscheinung Jesu Christi, der sich in ganz wunderbarer Weise durch Liebe, Geistesgrösse und Heldenmut ausgezeichnet hat. Hierdurch erwies er auch die Berechtigung, als Lehrer der Religion aufzutreten. Und eine *neue* Lehre verkündigte er alsbald.

Matth. XXIII 2/4. 15 23/28. Apostelg. XV 10. Gal. V 1. u. a.

Marc. I 27 u. 21/22.

Teils zufällige, teils beabsichtigte Einwirkungen auf die Ueberlieferung *einzelner Aussprüche,* die Jesus zugeschrieben werden, erweisen diese als vollständig unzuverlässig. Wir können also nur der Überlieferung derjenigen Aussprüche Jesu Wert beilegen, die wir in Übereinstimmung finden mit dem Gesamtbild von Christi Leben und Sterben. Indem Jesus die jüdische Art der Sabbathfeier gleich beim Beginne seiner Tätigkeit ausser Betracht liess, zeigte er, dass er das „Gesetz" nicht als ein heiliges, von Gott selbst gegebenes Recht ansehe. Und nicht nur die jüdische Sabbathfeier, sondern alles, was im übrigen die religiöse Eigenart des Judentums ausmacht, fiel nach der Religion Jesu entweder dahin oder trat doch ganz zurück, wie z. B. die

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Beschneidung, das Gebot der gewaltsamen religiösen Befehdung nach innen und nach aussen, die äusserlichen Vorschriften betreffend Waschungen und Speisen und dergleichen. An deren Stelle trat nach der von Christus durch Beispiel und Wort überlieferten Religion die volle, durch keinerlei religiöse Autorität beeinträchtigte Wahrhaftigkeit, das aufrichtige, demütige und einsame Gebet zu dem allwissenden und gerechten Gott im festen Vertrauen auf ihn als unsern liebenden Vater, der dem bereuenden Sünder ohne geistliche Vermittlung seine Sünden in dem Masse vergibt, wie auch dieser seinen Schuldnern vergibt. Denn die nicht richtende, sondern vergebende Liebe ist nach der von Jesus durch Beispiel und Wort verkündeten Lehre das höchste und vollständig massgebende christliche Gebot, in dessen Befolgung der Christ sich durch keine religiöse Überlieferung (möge sie auch als göttliches Gebot oder als objektive Wahrheit ausgegeben werden) hindern lassen darf. Und nicht nur auf Erden, wie es nach den Büchern Mose vielfach verkündet erscheint, sondern hauptsächlich im jenseitigen Leben findet die Belohnung für Tugend und die Strafe für Sünde nach Christi Lehre ihre Erledigung. Nach ihr bleibt von der jüdischen Überlieferung nur *das* in Kraft, was der christlichen Religion und einer gesunden Staatsleitung entspricht. Dahin gehört z. B. was in III Mose XIX 18 und in V Mose VI 5 von der Nächsten- und Gottesliebe steht, wie ferner der in II Mose XX 12/17 enthaltene Teil, sowie mancher freie Ausspruch der Propheten. Dagegen führte Christus in aufopfernder Liebe im Machtbereich der jüdischen Priesterherrschaft einen geistigen Kampf grössten Stils gegen die geistliche Korporation, die auf die angebliche Offenbarung Gottes das Recht und die Pflicht einer religiösen Beherrschung der Mitbürger stützte. Weiterhin befahl er auch seinen Jüngern, von jeder religiösen Beherrschung der Brüder abzustehen. Und als Diener Christi führte Paulus mit ausserordentlicher Kraft den von Jesus eingeleiteten Kampf für die Freiheit der Christen von jeder hierokratischen Beherrschung fort. In dem Beispiele Christi und des Apostels Paulus liegt für uns der Befehl, in gleicher Richtung zu wirken, soweit unsere schwache Kraft es erlaubt. Zu solchem Befehle gab die jüdische

Hierokratie auch den kräftigsten Anstoss. Denn *unter ihrer Herrschaft* waren die Juden moralisch verkommen und politisch unterjocht, wie uns sowohl die jüdische Geschichte als auch der Ausspruch Christi in Matth. XXIII 15 und das stürmische Verlangen des jüdischen Volkes nach der Kreuzigung des Gütigsten, Edelsten und Grössten von allen, die je auf Erden erschienen sind, zeigen. Anderseits lässt sich aber wieder nicht verkennen, dass sich die Juden *ausserhalb des Machtbereiches der jüdischen Hierokratie* freier und selbständiger entwickelten, so dass hervorragende Talente, wie Philo, zu einer geistigen Höhe gelangten, die den direkten Gegensatz zu der geistigen Knechtschaft bildete, unter der die von den Priestern beherrschten Juden Palästinas verkümmerten. Matth. XXVII 15/25.

Eine neue religiöse Aera, die schönste aller denkbaren, war durch Jesus eingeleitet worden. Aber zuerst von pharisäischen Judenchristen, dann ums Jahr 95 vom römischen Bischof Clemens und Genossen, und in wirksamster Weise vom Evangelisten Johannes wurde sie durch das Zusammenschweissen mit dem alten Testamente wieder vollständig in Frage gestellt. Das klare Evangelium Jesu, bei dem Religion und Wahrhaftigkeit Hand in Hand gingen, wurde in ein unentwirrbares Dunkel gehüllt. Jesus sollte wohl der *Gottgesandte* bleiben, aber neben ihm auch von der jüdischen Überlieferung *das* wiederum als *göttliche Verkündigung* gelten, wogegen Jesus anhaltend gestritten und für dessen Beseitigung er gelitten hatte. Was Christus *auf Erden bekämpft hatte, sollte er als ewiges Mitglied* eines in drei selbständige Wesen zerlegten und doch eine Einheit bildenden *Gottes mit angeordnet und also von Ewigkeit her gewollt haben!* Was *gegen* die Vernunft der Menschen geht, sollte nun ihre Religion bilden und durch diese also die Wahrhaftigkeit wiederum geschmälert werden!

In ganz widerchristlicher Weise wurde auf das alte Testament zurückgegriffen, um nach dem im Judentume enthaltenen Vorbilde die durch Jesu Aufopferung von jeder hierokratischen Beherrschung befreiten Christen wieder in herrschende Priester und beherrschte Laien zu scheiden. Diese Scheidung entspricht aber sowohl dem Katholizismus wie dem Ultramontanismus.

Zieht der Katholizismus so das Zurückgreifen aufs alte Testament dem Willen Christi vor, so ist die naheliegende Folge davon, dass nach alttestamentlichem Vorbilde auch die heiligen Schriften im Interesse der Hierokratie ergänzt oder umgebildet werden und dass man *das* als den Willen *Gottes* in sie hineintragen lässt, was dem *eigenen* Willen entspricht. Nur wurde dabei mitunter die Form in der Weise geändert, dass man den eigenen Willen nicht direkt durch Gott, sondern durch Christus (oder den heiligen Geist) verkündigen liess. Von solcher direkt oder indirekt Gott zugeschriebenen Verkündigung wurde dann nach alttestamentlichem Vorbilde wieder die Berechtigung abgeleitet, jeden, soweit die dem katholischen Episkopat zur Verfügung stehenden Mittel es erlaubten, zum Gehorsam gegen seine Beschlüsse zu zwingen. Als erstes Mittel zur Macht diente die willkürlich erfundene, in die Evv. Matth. und Joh. hineingebrachte Vollmacht der Apostel, die Sünden zu vergeben. Wahrscheinlich, um am Wortlaute der Evangelien möglichst wenig rütteln zu müssen, ist es von akatholischer Seite zwar versucht worden, den betreffenden Stellen Matth. XVI 19 und XVIII 18 eine andere Deutung zu geben. Es kann *ein für den Himmel* geltendes Binden oder Lösen aber *nur* die *Menschen* betreffen, da ihnen *allein* von allen irdischen Wesen ein *jenseitiges* Leben zugeschrieben wird. Überdies sagt Joh. XX 23 es klar, dass ein dauerndes Vergeben und Nichtvergeben der Sünden gemeint ist. Der katholische Episkopat, der nach *katholischer* d. h. nach seiner Lehre zudem allein im Besitze der wahren „Tradition“ und deshalb auch allein zur massgebenden Auslegung der christlichen Lehre befugt ist, hat dann weitergehend die angeblich von Christus verliehene Vollmacht zur Sündenvergebung auf seine Mitglieder als die Nachfolger der Apostel übertragen. Die Befugnis, über das Schicksal der Menschen im *jenseitigen* Leben zu bestimmen, gewährt aber eine weit grössere Macht über die Gläubigen, als sie die weltlichen Herrscher, deren Macht der Tod begrenzt, besitzen. Obgleich nun die religiöse Beherrschung der Menschen vollständig widerchristlich war, so mussten doch der Name Christi und die angebliche Rettung der Seelen dem katholischen Episkopat als

Vergl. u. a. Mark. VIII 36.

Mark. IX 34/40. X 42/44. XII 17 u. a.

Vorwand dienen, wenn er für Kriege wirkte, von denen er eine Ausdehnung seines Machtgebietes erwartete, und ebenso sollten ihm die Ehre Gottes und die Rettung der Seelen in den Augen der Gläubigen als Rechtfertigung dienen, wenn er innerhalb seiner Machtsphäre grausame Massregeln zur Unterdrückung des von Jesus durch Beispiel und Wort verkündeten freien Christentums veranlasste. Die Geschichte zeigt uns den Sieg des katholischen Episkopates über Marcion und seine sonstigen Gegner, sowie die stufenweise Ausbildung seiner Gesetzgebung und Macht. Indem er schliesslich die in einer von ihm als genügend anerkannten Form verkündeten Dogmen der katholischen Kirche für *unfehlbar* ausgab, hemmte er in seinem Machtbereich die Entwicklung der Vernunft in der brutalsten Weise. Katholizismus und Ultramontanismus gehen hierbei aber immer Hand in Hand. Das einzige Heil für die Menschheit liegt in dem Zurückgehen auf das vollständig freie Christentum, das Christus durch Beispiel und Wort verkündet hat.

Psychiatrie und Seelsorge,

eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse.

Von *J. Studer*, Spital-Pfarrer in Zürich.

II.

Selbstverständlich sind auch in der Schweiz ähnliche Gegensätze vorhanden wie in Deutschland; aber während jenseits des Rheins der Streit mehr ein allgemeiner, prinzipieller war, ist er bei uns mehr persönlicher Natur, nicht ein Kampf zwischen wissenschaftlicher Psychiatrie auf der einen und orthodoxem Aberglauben mit Exorzismus auf der andern Seite, sondern mehr ein Widerstreit zwischen taktlos und rücksichtslos auftretendem Atheismus und ernst religiös-ethischer Gesinnung. Zwei Weltanschauungen ringen auch da zuweilen, aber weniger schroff mit einander und können unter Umständen scharf auf einander platzen; die christliche, d. h. religiös sittliche und die rein naturalistische, das Produkt des heutigen materialistischen, positivistischen und atheistischen Denkens, welches sich für unfehlbar und unüber-

windlich hält durch die Positionen, die ihr die Naturwissenschaft geschaffen und befestigt zu haben scheint, und welches, das bekannte Lessing'sche Wort vergessend, geradezu den Satz aufstellt: „*Die Wissenschaft* (d. h. unsere) *ist die Wahrheit!*“ Wo kein Raum mehr übrig bleibt für das Gewissen, für eine auch nur relative Willensfreiheit, für Pflicht- und Schuldgefühl, wo selbst ein geschlossenes menschliches Selbstbewusstsein keinen Boden mehr findet, wo der Zufall der Vater aller Dinge und der Mensch nur ein Triebwesen, für die Wissenschaft, höchstens ein „*Versuchskaninchen*“ ist, wo der Geist das Produkt eines chemischen Prozesses, die Ideen nicht wirkliche Substanzen, sondern blosse Gehirnexkremente sind, wo „wir nicht vergessen dürfen, dass wir von unsern *geschwänzten* Vorfahren abstammen“, wahrlich, da kann weder Humanität noch Divinität ein bleibender und fruchtbringender Bestandteil des Gedankensystems werden. Da ist jede Vermittelung ausgeschlossen: es handelt sich um einander ausschliessende Positionen.

Und recht Schlimmes kann ja herauskommen, wo solch graue Theorien in rauhe Praxis umgesetzt werden. Da kann man von psychiatrischen Kathederblüten erzählen, wie z. B. nach Feuerbach: „Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Die Gottesidee ist eine anachronistische Wahnidee, die so bald als möglich ad acta gelegt werden sollte.“

Da vernimmt man aus der vor Studenten und Patienten gehaltenen psychiatrischen Klinik wenig taktvolle, ganz vom Zaun gerissene Ausfälle gegen Christentum und Kirche. Diese sei nur „ein staatlich erlaubtes und geduldetes, ja unterstütztes Schwindelinstitut,“ ihre Diener und Organe aber „entweder zwar existenzberechtigte Heuchler (um ihres Berufes willen) oder aber Schwachköpfe und Illusoren“. Die Psychiatrie dagegen stehe himmelhoch über der Theologie; weil sie es mit den Krankheiten des Geistes zu tun habe, sei sie die grösste und umfassendste, deshalb auch in geistig-religiösen Fragen die allein massgebende und autoritative Wissenschaft etc.

Da muss man aus dem Munde von armen Patienten bittere Klagen hören, wie sie nicht nur beim schweren Eintritt ins Asyl, sondern auch während ihres oft längern peinvollen Aufenthaltes daselbst um ihres Glaubens und Gottvertrauens, Bibellesens und Kirchengehens willen von Ärzten verspottet und beschimpft werden, als ob das alles nur „Religionswahn und Hirngespinnst, fixe Ideen und krankhafte Dummheiten“ wären.

Was soll man von der Bildung eines hochstehenden Psychiaters denken, wenn nach einem schweren Hagelwetter, das eine ganze blühende Weingegend auf Jahre hinaus furchtbar geschädigt hatte, ganze Abteilungen von Patienten mit der Anrede apostrophirt werden: „So ist's recht, jetzt können die Leute nicht mehr saufen; es wäre noch besser gewesen, wenn alle Reben im ganzen Kanton verhagelt worden wären."

Und wenn der bei den meisten Geisteskranken (nicht bloss bei den Alkoholikern) durchaus wohl begründete und berechtigte Ausschluss des Alkohols in der Anstalt, im klaren Widerspruch mit den Ausnahmsbestimmungen der Statuten aller Temperenz- und Abstinenzvereine, auch ausgedehnt wird auf das direkte Verbot des Abendmahlsgenusses nicht nur für die Kranken, sondern selbst für abstinente Wärter, so möchte man denn doch fragen, ob, rein materialistisch gesprochen, der physikalisch-chemische Prozess beim Abendmahl, d. h. der Genuss eines Minimums von Brot und Wein, auf das physisch-psychische Leben des Menschen eine so gefährliche Wirkung ausübe, es sei denn, man wolle auf die homöopathischen Nichtse den allergrössten Wert legen. Denn es sollte uns nicht Wunder nehmen, wenn wir auf diesem Standpunkt noch Wasserkommunionen und Aquarii bekämen wie in Amerika.

Und wo dem evangelischen Anstaltsgeistlichen ohne jegliche vorhergehende Verständigung und Begrüssung gleichsam zum ausgesuchten Hohn und Spott von oben herab in raschem Wechsel bald ein notorischer Spötter und Lästerer, bald ein römischer Katholik, bald ein Salutist als Kirchendiener aufoktroirt wird, da möchte das sonst unbegreifliche Verlangen der deutschen Pastoren nach konfessionellen Anstalten oder wenigstens nach konfessionellem Wartpersonal den Schein des Rechtes bekommen.

Wo solch unglaubliche Dinge noch vorkommen, da ist zum mindesten pietas sine literis den literis sine pietate vorzuziehen. Da gilt: „Wer den frommen Glauben, das eigenste und beste des Menschen verspottet und zerstört, handelt als ein Verbrecher gegen die Gesellschaft" (v. Treitschke); wer Heiliges zu verspotten wagt, zeigt, was an seinem Herzen nagt; der Verständige macht fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts (Göthe); da harrt der Artikel von der Glaubensfreiheit (§ 49 der schweizerischen Bundesverfassung) noch lange seiner Erfüllung, denn die echte Toleranz lässt einen jeden nicht nur ungehindert, sondern auch *ungekränkt* seines Glaubens leben; da begreifen wir das Gefühl eines welterfahrenen, hochgebildeten und feinfühligen Mannes, der nach seiner Genesung beim Austritt aus einer solchen

Anstalt meinte, es sei ihm und seinen Mitpatienten nach dem jeweiligen kurzen und stürmischen Besuch des Direktors immer gewesen wie einem friedlichen Kauffahrer auf dem Mittelmeere nach dem glücklichen Verschwinden einer am fernen Horizont aufgetauchten Korsarenflagge.

Wo selbst still gehegte Fragen und geheime Wünsche ohne Scheu aus solchen Kreisen an die Öffentlichkeit sich hinauswagen, ob nicht das weitere „*Aufpäppeln*“ (Nietzsche) der unheilbaren Kranken und Schwachen ein höchst überflüssiges Geschäft sei, ob nicht vielmehr das „*Kaltstellen*, d. h. die Beseitigung der abscheulichsten Exemplare menschlicher Gehirne durch schmerzlosen Tod das beste und humanste wäre“, wie kann da gegenüber den Patienten, die doch nicht nur ihre motorischen, sondern auch ihre sensiblen Nerven oft selbst im bittersten Leiden noch unversehrt bewahren, wahres Mitgefühl, echte Liebe und Humanität wohnen?

Wo solche Psychiatrie an der Spitze einer Anstalt steht und bloss nach Laune und Willkür, nach Sympathie und Antipathie schaltet und waltet, da gestaltet sich ganz von selbst auch der persönliche Verkehr mit den Gesunden schwierig, ja gespannt und ungemütlich, da merkt auch die Seelsorge gar bald, dass sie eigentlich nur geduldet ist, und hört auch bald hinten herum munkeln, man sei eigentlich ganz überflüssig und der Staat könnte sich da bei seinem ohnehin schwer belasteten Budget etwas ersparen. Da wittert man etwas von jener unheimlichen Schwüle der Pariserluft, in der am 26. Dezember 1894 (also am Weihnachtstage) der Generalrat des Seine-Departements (d. h. der sozialdemokratische Pariser Gemeinderat) den Beschluss fasste, es sollen „*die unbenutzten Lokale*“ der Irrenanstalt St. Anna fortan als Wandelgang oder auch als Spiel- und Festsaal dienen. Darunter waren verstanden die Kapelle und die Sakristei der Anstalt, weil darin nur einmal in der Woche, d. h. am Sonntag, die Messe gelesen und gepredigt wurde. Vergeblich suchten damals der Seine-Präfekt und der Direktor der Departements-Angelegenheiten begreiflich zu machen, man dürfe die Insassen der Anstalt nicht des Gottesdienstes berauben und könne sie auch nicht über die Strasse in die nächste Kirche schicken. Die Mehrheit der Versammlung bestand darauf, die Kapelle als solche sei überflüssig und der Raum könne bessere Verwendung finden; doch war sie schliesslich grossmütig genug, zu gestatten, dass der einzurichtende Schauspielsaal allsonntäglich während einer halben Stunde einem Priester zur Feier eines Gottesdienstes überlassen würde.

Eine andere Klasse der Psychiater sind die *Indifferenten*, persönlich vielleicht ganz liebenswürdige, humane und tolerante Naturen, aber in religiösen Fragen einer absoluten „Wurstigkeit" huldigend. Es sind selten ideal angelegte und universell gebildete Menschen, sondern einseitige, wenn auch tüchtige Fachleute, bei denen eben darum so wenig Interesse an Religion und so wenig Verständnis für die Geschichte zu finden ist. Von dem infernalischen Hasse, mit dem eine frühere Periode selbst vom Katheder herab Christentum und Kirche überschüttet hatte, ihren giftigen Ingrimm vorzüglich über den geistlichen Stand ausgoss und sich in übertrieben farbiger Darstellung heuchlerischen Pfaffentums nicht genugtun konnte, ist da zwar wenig oder nichts mehr vorhanden. Allein jede religiöse Regung oder Erhebung wird doch für eine das Gehirn betäubende Narkose, ähnlich dem Opium- oder Alkoholrausch, gehalten. Dieser Standpunkt hat nicht einer gerechteren Würdigung, sondern hauptsächlich der Nichtachtung, der passiven Duldung der Seelsorge, dem laisser faire et aller Platz gemacht; oft verhält er sich theoretisch zwar ablehnend, praktisch aber begünstigend. Auf diesem Boden wird zwar dem Seelsorger unverholen ins Gesicht gesagt, dass all sein Predigen, Mahnen und Trösten bei Geisteskranken ebenso viel oder wenig nütze und wirke als das eifrige Zureden an einen wunden Finger; aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass ein solcher Psychiater eines schönen Tages den Seelsorger freundlich bei der Hand nimmt, ihn belehrend durch die Krankenabteilungen führt und einlässlich auf diese oder jene interessante Erkrankung aufmerksam macht, die für eine wirksame und dankbare Seelsorge einen günstigen Anknüpfungspunkt darbiete.

Mit solchen Männern lässt sich wenigstens auf anständigem, ja oft sogar freundschaftlichem Fusse leben. Da kann gegenseitiges Vertrauen Wurzel fassen und segensreiches Wirken aufblühen und gedeihen. Freilich bleibt innerlich noch zurück der bewusste Widerspruch zwischen zwei ganz verschiedenen Weltanschauungen und damit ein gewisses Misstrauen oder wenigstens ein Rest von Befangenheit, der sich zuweilen in gegenseitiger, meist harmloser Neckerei, Ironie und Satyre äussert, wie in dem Zusammentreffen eines amerikanischen Geistlichen Armstrong mit einem als Materialist bekannten Arzte. Letzterer fragte spottend jenen: „Sie predigen, um Seelen zu erretten. Haben Sie denn schon eine Seele gesehen?" „Nein!" „Aber gehört?" „Nein!" „Aber geschmeckt?" Nein!" „Oder gerochen?" „Nein!" „Oder gefühlt?" „Ja!" „Nun denn, von fünf Sinnen zeugen vier gegen die Existenz der Seele." Lächelnd erwiderte

der Geistliche: „Sie sind Arzt. Haben Sie schon einen Schmerz gesehen?“ „Nein!“ „Oder gehört?“ „Nein!“ „Oder geschmeckt?“ „Nein!“ „Oder gerochen?“ „Nein!“ „Aber gefühlt?“ „Ja!“ „Sie sehen also, von fünf Sinnen zeugen auch vier gegen die Existenz des Schmerzes. Was würden Sie sagen, wenn jemand aus dieser Tatsache das Nichtvorhandensein des Schmerzes ableiten wollte? Ebenso weiss und glaube ich, dass es eine Seele gibt.“

Wie ganz anders ist es nun aber mit den theoretisch und praktisch für's religiöse Leben sympathisch, ja freundlich einstehenden Psychiatern! Wie segensreich haben einst Männer, wie Roller, Griesinger u. a., auf diesem Boden gewirkt! Wie entschieden hat z. B. ein Direktor Wille in Basel seine langjährigen reichen Erfahrungen in Irrenanstalten zusammengefasst in das offene Bekenntnis: „Die Abnahme des religiösen Bewusstseins macht den Menschen roh, gemein, egoistisch, ja geradezu bestialisch und führt zu jeder Art von sittlicher und geistiger Verwilderung.“

Nachdem in den letzten drei Jahrzehnten die darwinische Schule in der Beantwortung der Grundfragen nach dem Wesen von Kraft und Stoff um keinen Schritt vorwärts gekommen ist, sondern sich rein auf mehr oder weniger geistreiche Hypothesen und auf unbewiesene und wohl auch unbeweisbare Annahmen, denen keine zwingende Kraft zukommt, beschränkt hat, zieht jetzt der Gottesbegriff der Kant'schen Philosophie wieder ein in die lange nur atheistisch arbeitende Naturwissenschaft. Dieser Darwinismus hat seine Flegeljahre überstanden und lenkt endlich ein. Man sieht jetzt mehr oder weniger ein: Moral ohne Religion ist eine Erde, über die sich kein Himmel mehr wölbt, ein fortwährender Kampf ohne Aussicht auf Frieden, eine offene Empörung gegen jede unumgängliche Lebensbedingung. Religiöse Rohheit ist die Grundursache jeder Art von Rohheit und Barbarei; religiöse Bildung ist das Fundament aller wahren Bildung.

Ein Häckel in Jena spöttelt wohl noch nebenbei über das „gasförmige Wirbeltier“, das man Gott nennt, und doch muss er selber bekennen: „Ein Geist lebt in allen Dingen.“ Noch vor wenigen Jahren (Prof. Albrecht und Ferri am Anthropologenkongress in Rom 1888) durften ohne jeglichen Widerspruch Sätze aufgestellt werden wie: „Alle Eigenschaften der menschlichen Seele (auch das Streben nach dem Wahren, Schönen, Guten und Heiligen, also auch Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion?!) lassen sich aus der Tierseele entwickeln; der Mensch ist ein degenerirter Affe; die Verbrechen liegen in der Ordnung der Natur; die sogenannten rechtschaffenen Menschen (innocents)

sind folglich nicht normal." Jetzt wird man das kaum mehr zu behaupten wagen. Während noch vor kurzer Zeit der Hirnanatom Meynert in Wien tat, als ob es überhaupt kaum noch ein psychologisches Rätsel gebe, als ob wir nur das Gehirn eines Toten anzusehen brauchten, um zu wissen, wie die Seelenvorgänge des Lebens stattgefunden haben, gibt man endlich zu, dass in das Weben und Wesen der Psyche im Gehirn noch nicht die geringste Einsicht gewonnen ist (Kölle). Denn da werden zwei Dinge, die für die ganze Auffassung wesentlich sind, leicht verwechselt. Dass für die Betätigung unserer seelischen Vorgänge das Gehirn eine Vorbedingung ist, dürfen wir wohl alle zugeben; aber dass daraus der Schluss gezogen wird, dass das Gehirn gewissermassen nur die Seele sei, das ist ein entschiedener Fehler. Da werden über die Lokalisation der einzelnen seelischen Vorgänge im Gehirn Behauptungen aufgestellt und als sicher angenommen, denen durchaus noch eine wissenschaftliche Begründung abgeht.

Hören wir, wie ein bahnbrechender Gehirnanatom, der zuerst auf experimentellem Wege die Lokalisation der psychischen Funktionen im Grosshirn bewiesen hat, Prof. E. Hitzig in Halle a. d. S. (früher Direktor der Irrenanstalt Burghölzli in Zürich), sich jüngst über die Menschenseele geäussert hat:

„Die wesentliche Differenz zwischen Tier und Mensch ist, dass das Tier nur auf die unmittelbar aus den Sinneswahrnehmungen fliessenden Erfahrungen und Schlüsse angewiesen ist, während ihm die Ableitung sekundärer, nichtsinnlicher, geschweige übersinnlicher Schlussreihen, überhaupt die Abstraktion vom Sinnlichen, das Eindringen in das Wesen der Dinge versagt bleibt. Die Auszeichnung des menschlichen Gehirns durch Organisationen, die dem Tierhirn ganz fremd sind, lässt einerseits den Hinzutritt *qualitativ* neuer Fähigkeiten vermuten, weist anderseits diesen Fähigkeiten ihre materielle Grundlage an.

Was ist nun mit den Anschauungen von der Unsterblichkeit und dem Immateriellen der Seele, welche ihrerseits in der Gottidee wurzeln? Es fehlt bisher noch an dem Schatten eines Beweises dafür, dass die Seele nur ein Naturprodukt („Gehirnexkrement") sei. Es muss wohl eher ein ursächlicher Zusammenhang zwischen den Vorgängen der Aussenwelt und dem psychischen Geschehen sein, als dass die unser Wissen zusammensetzende Ziffer von Erfahrungen eine gesonderte Reihe ausmacht, die mit den Gegenständen unseres Glaubens nichts zu schaffen hat. Beide Wege enden an der Schwierigkeit des *Unbegreiflichen*. Das Wesen der Seele selbst entzieht sich der menschlichen

Fassungskraft. Diese Unbegreiflichkeit ist aber keine Ausnahme, sondern nur ein Beispiel von der Regel, dass die Grenzen unseres Erkennens durch seinen Ursprung aus den Sinneswahrnehmungen von selbst gezogen sind. Wir vermögen weder in das eigentliche Wesen der Dinge, der Materie oder der Kraft einzudringen, noch unsere Anschauungen von Materie, Raum und Zeit zu dem Begriff des Endlichen oder Unendlichen zu erweitern. Die Einsicht in den letzten Grund, das eigentliche Wesen und den wahren Umfang der Dinge bleibt uns verborgen und verschlossen. Zu den vielen Dingen aber, die existiren, obwohl wir sie nicht begreifen, gehört auch die Seele. Das Prinzip aber der seelischen Vervollkommnung ist mit dem Diesseits nicht abgeschlossen." So Hitzig.

Auf dieser Welt baut sich allmählich eine neue Naturanschauung auf, unendlich erhabener, aber auch bescheidener als die der Materialisten, die da meinen, alles zu wissen, alles zu können, alles zu sein. Die Tage des Materialismus sind gezählt. Eine mit der Naturwissenschaft versöhnte, auf ihren Ergebnissen ruhende, positive Weltanschauung wird der Glaube der Zukunft sein. Prophetisch hat es 1898 im Parlament zu Rom der Professor der Psychiatrie in Neapel, Bianchi, ausgerufen: „Wir werden niemals eine gesunde, religiöse und praktische Erziehung bekommen, so lange wir nicht den Schülern unserer Volks- und Mittelschulen die *Bibel* in die Hand geben. Sie ist das *einzige* Mittel, um das Papsttum *wirksam* zu bekämpfen."

Mit einer solchen Wissenschaft wird sich auch die Theologie versöhnen können und müssen, wenn sie ihre Position und Autorität im Kranze der Wissenschaften beibehalten will. Wenn auch die moderne Psychiatrie mit verständnisvollem, geschichtlichem Sinne, mit psychologisch-ethischem Gefühl der Seelsorge entgegenkommt, wenn der religiös-sittliche Faktor in der Behandlung der Kranken anerkannt und in das richtige Geleise der Vernunft und des Taktes zu bringen gesucht wird, dann ist ein Verständnis und ein Zusammenarbeiten wohl denkbar und leicht möglich.

Aber freilich, dann muss auch die Theologie, speziell die Seelsorge an den Kranken sich nicht bornirt eigensinnig und feindselig gegen die Naturwissenschaft und besonders gegen die Psychiatrie stellen. Sie soll sich den ärztlichen Anschauungen fügen und nicht eigene verkehrte Ideen verfolgen, die uns in längst überwundene, finstere Zeiten zurückführen würden. Sie soll das erste Grundprinzip aller modernen Psychiatrie unbedingt annehmen, wie wir es s. Z. im Jahresbericht des zürcheri-

schen Hülfsvereins für Geisteskranke vom Jahre 1887 klar und deutlich ausgesprochen haben:

„Was ist Geisteskrankheit? Weder ein Charakterfehler, noch eine Leidenschaft, noch eine Narrheit, noch eine Sünde, sondern in Wahrheit eine Krankheit wie jede andere. Dem Irrsinn liegt immer und ohne Ausnahme eine *materielle Erkrankung des Centralnervensystems,* des Gehirnes und Rückenmarkes zu Grunde. So lange der Mensch Mensch ist, ein vereinigtes Doppelwesen von Natur und Geist, so lange der Geist gekettet ist an Fleisch und Blut und sich nur durch und mittelst stofflichen Organen äussern kann, so lange wird es auch Krankheiten dieses Geistes- oder Seelenvermittlungsorganes geben. So lange es Krankheiten des Herzens und der Lunge, Leiden des Magens und der Nieren gibt, so lange wird es auch Gehirnleiden und damit Seelen- oder Geisteskrankheiten geben. Und so lange der Mensch lebt und kämpft, liebt und hofft, denkt, fühlt und glaubt, so lange wird es immer Geisteskranke geben."

Wird einmal dieses Fundament und Postulat aller gesunden Psychiatrie allseitig von der Theologie anerkannt und angenommen, dann muss auch der weitere Schritt getan werden zur Abstellung des Axioms unbedingter *Willensfreiheit* bei den Geisteskranken. Gewiss ist auch ein ethisches Moment bei der Geisteskrankheit, aber keine sittliche Verantwortlichkeit der Irren in *allen* Fällen. Es ist unrichtig, dass bei einem Geisteskranken im Augenblick der Tat stets die Freiheit der Entscheidung für und wider das Gute übrig bleibe. Ja es erscheint humaner, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines krankhaften Zwanges, der jede Verantwortlichkeit ausschliesst, anzuerkennen.

Dann aber muss auch jeder *Dämonenglaube* und folgerichtig auch aller *Exorzismus* in den Köpfen der Theologen gründlich beseitigt werden. Das Konfessionelle spielt da offenbar noch eine grosse Rolle.

Ob dieser Aberglaube noch in den staatlichen Anstalten unserer katholischen Kantone existirt und praktizirt wird, wissen wir nicht. Jedenfalls hat ihn der langjährige, ehrwürdige katholische Pfarrer der st. gallischen Irrenanstalt Pirminsberg, Hardegger, mit seinem klaren Kopf und warmen Herzen, mit seinen wahrhaft mustergültigen Jahresberichten über psychiatrische Gegenstände nicht geteilt. Allein die Tatsache, dass bei der gegenwärtigen, lebhaften ultramontanen Strömung, wo der Leo *Taxil*schwindel mit dem Teufel *Bitru* und der Miss *Diana Vaughan* nicht nur vom Papste, sondern auch von schweizerischen Bischöfen extra approbirt wurde, lässt nicht ohne Grund den Verdacht

aufkommen, dass Exorzismus noch in katholischen Anstalten getrieben wird, so gut wie bei der katholischen Taufe. Es ist doch recht auffallend, dass tüchtige Psychiater protestantischer Herkunft es nicht lange in katholischen Anstalten aushalten können, dass da über ihre innern Abgangsgründe allerlei durchsickert und an den Tag kommt, jedenfalls aber das Wirken und Leben in diesen Anstalten ihnen höchst sauer gemacht wird.

Dass in allen staatlichen Anstalten der protestantischen oder paritätischen Kantone, wo nur wissenschaftlich ernste Männer an der Spitze stehen, der Exorzismus prinzipiell ausgeschlossen wird, ist von vornherein selbstverständlich. Anders steht es in den Privatanstalten pietistischen Gepräges.

Nach Richard Rothe vertritt in der Reformationsgeschichte die lutherische Kirche mehr die religiös-mystische, die schweizerische Kirche dagegen mehr die humanistisch vernunftgemässe Seite des Christentums. Bekanntlich behielt Luther sowohl den *Exorzismus* bei, d. h. die Austreibung des Teufels oder der bösen Geister aus den von ihnen besessenen Menschen, als auch in Verbindung damit die *Abrenunziation*, d. h. das Gelöbnis, dem Teufel zu entsagen. Die Reformirten schafften beides ab, was als Kryptokalvinismus angesehen und darum bei den Lutheranern als ketzerisch verpönt wurde. Neuerdings haben viele lutherische Pastoren Deutschlands diesen Aberglauben mit seiner Praxis *„um des Gewissens willen“* wieder einzuführen versucht, und lutherische Kirchenregierungen bestanden wenigstens auf der Abrenunziation, welche in etwas weniger anstössiger Form doch die dogmatische Grundanschauung des Exorzismus aufrecht erhält.

Auch in neuester Zeit fehlt es nicht an eifrigen Verteidigern der Lehre vom Besessensein der Menschen durch Dämonen. Das zeigte namentlich das Beispiel von dem württembergischen Oberamtsarzt Justinus Kerner, durch den das poetische Weinsberg der Hades wurde, aus welchem die Dämonen kamen. Das lehrt die *„biblische Psychologie“* von Prof. Delitzsch (II. Auflage, Leipzig 1861). Das erzählt uns Vater Blumhardt in Boll und seine Gottliebin Dittus, eine hysterica in folio, die, je berühmter sie durch Blumhardt wurde, um so mehr ihn hinterging, während dieser alle ihre absurden Angaben und Trägereien für bare Münze nahm. Das beweist auch Samuel Zeller in dem lieblichen Männedorf und seinen Filialen, in welche Gebetsheilanstalten der Glaube an Besessenheit und die Praxis des Exorzismus (wir könnten für letztern ein krasses, wohl verbürgtes Exempel statuiren) offenbar von jenseits des Rheins importirt wurde. Denn urchig schweizerisches Gewächs ist das nicht, obschon ein fast aus-

schliesslich reformirter Kanton an der Schweizergrenze genannt werden könnte, dessen gesamte Geistlichkeit noch kürzlich ein ausführliches Referat, in welchem die Existenz der Dämonen allen Ernstes behauptet, ihre nähere Beschreibung allerdings unterlassen wurde, unbeanstandet und unwidersprochen, also zustimmend anhören konnte. Darum soll es dem sel. Pfarrer Zündel von Winterthur unvergessen bleiben, dass er auf der bekannten evangelischen Konferenz zu Baden gegen S. Zellers angepriesene hypnotische und spiritistische Heilmittel die Achtung vor den Medizinern und den faktischen Wert der Medizinen energisch aufrecht erhielt.

Wie vernünftig, angemessen und wirksam man selbst auf katholischem Boden ohne Exorzismus Seelsorge an Geisteskranken treiben kann, zeigt uns treffend ein Beispiel aus dem Leben des Jesuitengenerals Peter Johannes Bekx,[1]) das manche geistliche Quacksalberei auf reformirtem Boden beschämen kann.

Ein Jüngling war infolge von körperlicher Krankheit geisteskrank geworden und wollte, weil es so Gottes Befehl sei, weder essen, noch trinken. Niemand konnte ihm diese fixe Idee ausreden. Da wurde Bekx, damals noch Kaplan, in die Anstalt gerufen.

Bekx: Nun, Freund, wie geht es denn?

Patient: Herr Kaplan, unser Herrgott will, dass ich weder esse noch trinke, und hier will man mich dazu zwingen.

B.: Gewiss, im Falle Gott gebietet, muss der Mensch gehorchen. Das ist klar.

P.: Sie haben Verstand, Herr Kaplan, und Sie verstehen mich und die andern wissen nichts davon.

B.: Lass sie nur sagen und störe dich nicht daran. Nun gut, bis morgen.

Des folgenden Tages kam Bekx wieder.

B.: Gestern sind wir eins gewesen, dass man Gottes Befehl vollbringen muss, nicht wahr?

P.: Ja sicher, mein Herr!

B.: Ich habe nun auch einen Befehl von Gott erhalten.

P.: Welchen denn?

B.: Siehe da, du hast jetzt, wie einstens Abraham, ein Opfer gebracht. Gott will nicht, dass du weiter gehen sollst. Ich sage dir, von diesem Augenblicke an musst du etwas zu dir nehmen. Beginne mit einer Tasse Fleischsuppe. Gut verstanden?

P.: Ganz gut, Herr Kaplan.

---

[1]) Martin, Leben von P. J. Bekx, p. 24.

Der Kranke nahm nun zuerst Suppe, dann Brot, endlich Fleisch und Gemüse. Mit den Kräften des Körpers kehrte auch bald der Gebrauch des Verstandes zurück und der Friede der Gesundheit.

Nur unter der Voraussetzung von ärztlicher Auffassung der Geisteskrankheiten werden, wir wiederholen es, dem Seelsorger Missgriffe und Verstösse erspart bleiben. So wird er sich den richtigen Takt bewahren und ist ein Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger denkbar, das auf gegenseitigem Vertrauen beruht. Darum muss der Seelsorger sich eine gewisse Kenntnis der verschiedenen Krankheitsbilder und deren Charakterzüge aneignen. Selbstverständlich ist es, dass er der ärztlichen Initiative neidlos den Vorrang lasse und jederzeit im Einverständnis mit dem Arzte handle. Stete persönliche Fühlung beider Teile ist wünschenswert. Die Wirksamkeit zwar ist verschieden, nicht in der Meinung, als ob dem Seelsorger die Behandlung der Seele, dem Arzte die des Körpers zufalle, sondern in dem Sinne, dass der Arzt sich vor allem mit der Heilung des Kranken, der Seelsorger mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses zu befassen. hat. Aber indem dieser dem Kranken den Trost des göttlichen Wortes nahebringt, die verlorene Stütze kindlichen Gottvertrauens im Herzen wieder aufzurichten sucht, ihn innerlich zu festigen und ethisch zu stärken und zu fördern sich bemüht, daneben auch das Vertrauen des Kranken zur Anstalt und zu den Ärzten zu pflegen bestrebt ist, kann er den Arzt bei seiner Aufgabe kräftig unterstützen und ihm bei der Heilung wesentliche Hülfsdienste leisten. Da heisst es: schiedlich, friedlich, aber auch viribus unitis; getrennt marschiren, aber gemeinsam den Feind schlagen. Eine selbständige Seelsorge des Irrenhauspfarrers ist praktisch nicht vorzustellen und auch ohne Aussicht auf Erfolg. Nur auf dem Grunde der „ärztlichen Auffassung“ der Geisteskrankheiten ist ein gewinnbringendes, segensreiches und freudiges Wirken möglich. Eine Kluft zwischen Ärzten und Geistlichen, über die hinüber es kein Verständnis und kein Zusammenwirken gibt, wäre aufs allertiefste zu beklagen, vor allem im Interesse derer, welchen die beiderseitige Arbeit zu gute kommen soll.

Die Irrenpflege bedarf aber auch in hohem Grade des Vertrauens und der Unterstützung der öffentlichen Meinung, zumal das dem gewöhnlichen Laien selbstverständlich immer noch ungemein Rätselhafte an den Erscheinungen der Geisteskrankheiten, wie das dem grossen Publikum notwendigerweise durch Türen und Gitter abgeschnittene, scheinbar so geheimnisvolle Walten und Wirken in den Räumen der Irrenanstalten nur allzusehr den

fruchtbaren Nährboden abgibt, auf dem die Vorurteile, das Misstrauen und der Aberwille des Volkes gegen die Ärzte in erster Linie in üppigster Blüte aufwachsen können.

Der berühmte Arzt und Menschenfreund Dr. Sonderegger in St. Gallen hat in seinem literarischen Testamente das goldene Wort hinterlassen: „Es ist nichts unerbaulicher, als wenn der Arzt und der Pfarrer (auf dem Lande der Trost und die Hoffnung aller Leidenden und Unwissenden) sich gegenseitig befehden, so recht zum Hohn und Spott der Wissenschaft, als mache sie roh und ungesellig statt gebildet und umgänglich. Der Arzt soll auch mit der Theologie bekannt sein, um nicht zu verstummen, wenn der Leidende nach Trost verlangt, noch feige zu fliehen, wenn der Tod seine Nähe fühlen lässt."

Darum ist es für die Streitfrage „Psychiatrie und Seelsorge" eine höchst zeitgemässe, landesväterlich weise, auf dem Gebiete des Irrenwesens unseres Wissens einzig dastehende, fast ideale Einrichtung, wie sie im Lande Sondereggers für die beiden Anstalten St. Pirminsberg und Wil vorgesehen ist. Das Reglement für diese Heil- und Pfleganstalten vom 1. Juni 1893, entworfen von den betreffenden Direktoren, beraten von den Aufsichtsbehörden und von der Regierung des paritätischen Kantons St. Gallen geprüft und genehmigt, enthält in Artikel 11 folgende Forderungen:

Lemma a. Für die Seelsorge und den Gottesdienst der Kranken werden zwei Geistliche, ein katholischer und ein evangelischer, angestellt. Sie haben sich bezüglich ihrer Funktionen in der Anstalt nach den Weisungen des Direktors zu richten.

Lemma e. Wöchentlich einmal macht der Geistliche jeder Konfession in Begleitung des Direktors einen Krankenbesuch in der Anstalt, wobei der Direktor ihnen die nötigen Mitteilungen über Ein- und Austritt von Kranken, sowie über das Befinden der einzelnen gibt.

Lemma f. Überdies haben die Anstaltsgeistlichen, so oft sie speziell gerufen werden, in der Anstalt zu erscheinen und in Verhinderungsfällen für Stellvertretung zu sorgen.

Es ist klar, dass da, wo solche Praxis durchgeführt wird und ein solcher Geist waltet, die Geistlichen viel sicherer und erfolgreicher mit den Patienten verkehren können; dass da aber auch gegenseitiges Vertrauen und ein kräftiges Zusammenwirken mit den Ärzten herrschen und darum reicher Friede und erspriesslicher Segen wohnen muss. Da ist in Wahrheit erfüllt das Motto, das über der Pforte des grossen Wiener Krankenhauses steht: Salnti et solatio ægrorum!

Ev. Joh. Cap. II und III erklärt nach neuer Leseweise

von *D. Gottlieb Linder*, deutschem Pfarrer in Lausanne.

(Vgl. diese Zeitschrift 1898 III: Das erste Kapitel des Joh. Ev. als Leseprobe nach neuer Methode. Vgl. Zeitschrift für wiss. Theologie ed. Hilgenfeld 1897 ff. Revue de théologie et de philosophie ed. Vuilleumier et Bridel. 1898 ff.)

I.

Die *Quellenscheidung* vollzieht sich leicht nach dem einzigen Merkmal des vorhandenen oder fehlenden *Artikels vor den Namen Jesus und Johannes;* sie wird bestätigt auch durch die übrigen Merkmale von A. und S., wir lassen aber diese letzteren jetzt noch bei Seite und halten uns lediglich an das im Artikel vor den Namen *Johannes und Jesus* liegende Merkmal, das an sich entscheidend ist.

Demnach gestaltet sich der Text wie folgt, indem wir A (Artikel, alt) die ganze Breite des Blattes einnehmen lassen, S (sine articulo, sonder Artikel, sans article, secundär) aber einrücken:

Cap. II.

[1] *Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ·* [2] *ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.* [3] *καὶ οἴνου οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου. εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνος οὐκ ἔστιν.* [4] *λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* [5] *λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε.* [6] *ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς.* [7] *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.* [8] *καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ. οἱ δὲ ἤνεγκαν.* [9] *ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος,* [10] *καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν, καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.* [11] *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* [12] *Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.*

[13] *Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.* [14] *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους,* [15] *καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, τά τε πρόβατα

καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν, [16] καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου. [17] ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με.

[18] ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; [19] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. [20] εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; [21] ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. [22] ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν. καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

[23] Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· [24] αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, [25] καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

Cap. III.

[1] Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· [2] οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. [3] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. [4] λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; [5] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. [6] τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. [7] μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. [8] τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. [9] ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; [10] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; [11] ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. [12] εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια

[5]) TH [o] ιησους.

πιστεύσετε; 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.
14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι
δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ
ζωὴν αἰώνιον. 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν
υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται
ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν
κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται,
ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.
19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ
ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν
πονηρὰ τὰ ἔργα. 20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ
οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 21 ὁ δὲ
ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ
τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν
γῆν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν.
23 ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα
πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καί παρ εγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο· 24 οὔπω γὰρ ἦν
βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης. 25 ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν
μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ.

26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπον αὐτῷ· ῥαββεί, ὃς ἦν μετὰ
σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ
πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν.

27 ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν· οὐ δύναται ἄνθρωπος
λαμβάνειν οὐδέν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
28 αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός,
ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. 29 ὁ ἔχων τὴν
νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ
ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη
οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται. 30 ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ
ἐλαττοῦσθαι. 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν
ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καί ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ
οὐρανοῦ ἐρχόμενος 32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, καὶ τὴν
μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. 33 ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν
ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν. 34 ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ
θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ
πνεῦμα. 35 ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ
χειρὶ αὐτοῦ. 36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ
ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει
ἐπ' αὐτόν.

---

23) H [o] ιωαν. 24) T [o] ιωαν.

II.

Mit Cp. 2, 1 tritt Jesus erstmals als handelnde Hauptperson auf den Plan und es beginnen die durch das *Leitwort προφήτης* in Cp. 1—11 beherrschten *Anschauungsbilder der prophetisch-reformatorischen Tätigkeit Jesu.*

Dass *Cana* und die *Tempelreinigung* unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden wollen, bedarf wohl nicht langer Erklärung, zumal da bei Cana auch schon bisher das Wasser als der alte Bund und der Wein als der neue Bund aufgefasst worden ist und bei der Tempelreinigung deutlich hervortritt, dass diese Erzählung absichtlich aus ihrer späten Stellung bei den Synoptikern an diese frühe Stelle gesetzt worden ist, weil sie sich eben ausgezeichnet als Anschauungsbild der reformatorischen Tätigkeit Jesu eignet. Der Canaerzählung liegt zudem deutlich das Vorbild *Josephs* zu Grunde, der in der teuern Zeit dem Volke Speise verschaffte und von dem Pharao sagte, wie hier Maria von Jesus: was er euch sagt, das tut.[1]) Überdies sind die Wasserkrüge ausdrücklich als die Krüge der jüdischen *Reinigung* bezeichnet und damit ist der *religiöse* Tenor der Erzählung angegeben, wobei die Wunderform in der Erzählung nur Einkleidung und als solche ohne Belang ist.

Das *Leitwort προφήτης* bestätigt übrigens alle diese Wahrnehmungen, es sagt uns, dass es sich um Erneuerungen des *religiösen* Lebens handelt (nicht nur wie Hausrath in sonst guter Wahrnehmung sagt: aus dem Alten soll ein Neues werden), und ich glaube wahrgenommen zu haben, dass auch in der Verwendung der alttestamentlichen typischen Personen in dem Abschnitt Cap. 1—11 lauter sogen. *Propheten* (Joseph, Elias, Moses, gewählt sind, während im Teile „König" königliche Vorbilder eintreten (David u. A.). Das Alles verbietet, in Cana bare Geschichte zu suchen, und wenn auch die Tempelreinigung bei den Synoptikern als geschichtlicher Zug bezeugt ist, so ist sie doch hier ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche *Zeit* einfach als Bild der Reformation des Gottesdienstes gewählt. So bilden die zwei A-Stücke in Cap. 2 und 3 zusammen eine Gruppe unter dem Titel: *Erneuerung des religiösen Lebens.*

Fügen wir hier gleich hinzu, dass eine *Klimax* stattfindet, ein Aufsteigen vom Engern zum Weitern, denn es ist wohl nicht zweifelhaft, dass bei Cana, der Hochzeit, das *Haus*, die *Familie* der Begriff ist, auf dem der Nachdruck ruht, zu bezeichnen die Erneuerung des religiösen Lebens im engsten Kreise, im *häuslichen* Leben, diesem Mutterschoos alles Lebens. Dagegen in der

[1]) Gen. 41, 53—57.

Tempelreinigung erhebt sich das Bild zur Erneuerung des *Tempel*gottesdienstes, des *öffentlichen* religiösen Lebens. Dass Jesus Beides getan hat, das ist nicht allein geschichtlich wahr, sondern dem Verfasser des Evangeliums und jedem Christen auch besonders wichtig und erbaulich. Wir feiern in Christus den Erneuerer des häuslichen und des öffentlichen religiösen Lebens, den Überwinder der Mattherzigkeit und des Schlendrians bei der Religion im familiären wie im Volksleben. Cana und Tempelreinigung bilden also *eine der vielen Doppelgruppen* desselben Gedankens, wie dieselben im Cap. 1—11 vorkommen, und wir setzen also folgende *Überschrift:*

Cp. 1—11: *Der Prophet, Anschauungsbilder der prophetisch-reformatorischen Tätigkeit Jesu* (vide Zeitschrift f. wiss. Theologie 1897 III, 1899 I) gemäss dem Leitworte προφητης allein in Cp. 1—11, nämlich in 1, 21, 23, 25, 45. 4, 19, 44. 6, 14, 45. 7, 40, 52. 9, 17. 11, 51. — 12, 38 gehört S an; die βασιλευς in 12, 13. 15 weisen Cap. 12 dem Teil II (βασιλευς = מלך) zu; daher nach neuerer Erkenntnis Teil I nicht aus Cp. 1—12, sondern Cap. 1—11 besteht, und zwar gilt die Dreiteilung allein für den Teil A, wie denn auch die Leitworte hebräisch waren.

1. *Cana* Cp. 2, 1—12: *Jesus erneuert das religiöse Leben der Familie.*

2. *Tempelreinigung* Cp. 2, 13—17: *Jesus erneuert das religiöse Leben des Volkes.*

Nun kommt mit Cp. 3, 1 ff. ein sofort durch Sprachtenor kenntliches S-Stück hinzu, ebenfalls wunderlos wie die Tempelreinigung, nämlich *Nicodemus*, und dieses Stück reiht sich insofern leicht an die zwei vorausgegangenen an, als der Sinn: Erneuerung des religiösen Lebens auch hier als dominirend ersichtlich ist und zwar mit der Näherbestimmung: Jesus erneuert die Religion *der Gelehrten (die Gelehrsamkeit)*, deren Typus Nicodemus, „der Meister in Israel", ist. So weit ist also nichts gegen die einfache Anreihung von Cp. 3 an Cana und Tempelreinigung einzuwenden, vielmehr muss zugegeben werden: S hat die Absicht von A verstanden, hat sie sich angeeignet und aus freien Stücken ein gleichgestimmtes, fortsetzendes Stück angefügt, das denselben Gedanken auf einem bisher unberührten Gebiete glücklich weiterführt: auch die Religion der Gebildeten bedarf der Erneuerung und Jesus hat in der Tat diese Erneuerung auch gebracht, teils friedlich, teils kämpfend. Aber trotz alledem ist das Nicodemus-Stück doch ein *fremdes* Element, schon dadurch, dass es S ist und im Plane von A nicht vorbedacht war, besonders aber dadurch, dass es den Grundplan von A, der sich in Doppelgruppen aufbaut, stört und ein drittes Bild einführt, wo ein solches durch

A eigentlich ausgeschlossen war; denn die Klimax war durch die Erneuerung des öffentlichen Gottesdienstes im Tempel erreicht. Als bewusste Zutat durch S kann man also das Stück „Nicodemus" wohl begreifen, nicht aber darf dieses Stück als zum ursprünglichen Evangelium (Joh. A) gehörig betrachtet werden, es ist vielmehr als hellenistische Einarbeitung zu verstehen und zu erklären.

Man beachte auch, wie Cana und Tempelreinigung — entgegen dem Nicodemusstück — ausgesprochene *και-Stücke* sind, d. h. solche, in denen die Gedanken durch die Copula *και* sich aneinanderreihen, wie dies im synoptischen Sprachcharakter der Fall ist. (29 *και* in A von 2, 1—22.) Cana und Tempelreinigung sind sogar die *einzigen* *και*-Stücke im Joh. Ev. und bezeugen damit deutlich ihre gemeinsame Herkunft aus einer synoptischartigen Grundquelle, zeugen also auch dafür, dass der 4. Evangelist A schon vorliegende Quellen benutzt und sie nach einem eigentümlichen Plane frei aneinandergereiht hat, wobei dann freilich vermöge des *πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, das im Tempelreinigungsstück als das Todespassah Jesu mitwanderte, bei Joh. Ev. schon ein Passah mehr geworden ist. Aus eben diesen Gründen darf aber eben dieses Passah nicht *gezählt* und zur Anfügung eines neuen Jahreslaufes verwendet werden. Alle anderen *πάσχα* im Joh. Ev., die den synoptischen Rahmen überschreiten, gehören S an, so dass durch Wegfall von S der *synoptische Rahmen* betreffend die Passahfeste auch in Joh. Ev. wieder zum Vorschein kommt.

Sehen wir nun zu, *was S in den Cap. 2 und 3 zu dem Stoffe von* A *hinzugefügt hat*; es ergibt sich als hinzugefügt durch S:

1. in „Cana": nichts.

2. in „Tempelreinigung": *die mystische Auslegung der Worte Jesu: „brechet diesen Tempel ab"*, nämlich die Auslegung: „er redete aber von dem Tempel seines Leibes". Diese Auslegung ist ein durchaus fremdes Element, das bei A nicht beabsichtigt ist; sie ist die mystische Auslegung durch einen Hellenisten des 2. Jahrhunderts, wie solche noch mehrfach in Joh. S vorkommt, eine jener Sinnbeugungen und scheinbaren Richtigstellungen, zu denen Joh. S. sich berechtigt fühlte.

3. nach der Tempelreinigung der *Zusatz: „Jesus wusste, was im Menschen ist"*. Jesus weiss Alles, wie Gott, wie er denn in S der Logos, der Sohn Gottes ist.

4. *Nicodemus und die Lehre von der Geburt* ἄνωθεν, ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος, wobei das Wasser, wie sonst auch bei S, Symbol des Geistes ist, daher das zweite Mal nur gesagt ist: ἐκ πνεύματος.

5. *Johannes der Täufer tauft in Ainon.*

6. *Die grossen Aussprüche des Täufers Johannes über seine eigene Sendung und über Jesus, in hellenistischer Weise.*

Vers 34 b übersetze ich: denn nicht nach dem Mass gibt der Geist. (Vgl. 1, 32. 33.)

Es bleiben also als *A-Stoff* folgende Stücke:

1. *Cana ganz* und *Tempelreinigung in seiner Hauptpartie.*

Die Tempelreinigung muss *folgendermassen* gelesen werden: .... *μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον κ. τ. λ. ἐμνήσθησαν κ. τ. λ. καταφάγεταί με. καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* (nämlich: „*ὁ ζῆλος - με*“ v. 17, Psalm 69, 10.) *καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* (nämlich v. 16: „*ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε κ. τ. λ.*“ (v. 17, v. 22 b).

2. *Aufenthalt Jesu in Judaea* (synoptisch und geschichtlich).

3. *Man kommt zu Johannes dem Täufer, um ihm zu sagen, Jesus taufe auch und viel Volks komme zu ihm.* Dieser Zug der Erzählung findet sich bei den Synoptikern nicht.

Man darf also sagen: Cap. 2 und 3 behandeln prinzipielle Fragen des Christentums, nämlich die Frage: *wie stellt sich Jesus zur alten Religion, zum Gesetz?* Also dieselbe Frage, die in der Bergpredigt behandelt wird, und Cap. 2 und 3 in Joh. treten also gewissermassen an Stelle der Bergpredigt, indem sie dieselbe durch typisch-allegorische Bilder ersetzen, so wie im spätern Verlauf des Joh. Ev., jeweilen beim Beginn eines neuen Abschnittes, ersetzt sind:

Die Heilung von Aussätzigen, Lahmen u. s. w. durch die Hochzeit zu Cana.

Die Abendmahleinsetzung durch die Fusswaschung.

Die Tempelreinigung als Todesursache durch die Erweckung des Lazarus als Ursache des Todes Jesu.

Das Wort Jesu: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ muss wohl, gemäss der Bedeutung *ἡ ὥρα μου* in ganz Joh. A verstanden werden: die Stunde des *Entsagens,* des *Leidens* ist für mich noch nicht gekommen, und demgemäss war das „*οἶνος οὐκ ἔστιν*“ im Munde der Mutter Jesu im Sinne der Warnung vor Mitfeiern der Hochzeit (aus Schonung für die armen Hochzeitsleute und aus Rücksicht auf den Beruf als leidender Erlöser) zu verstehen, daher die Antwort Jesu im Sinne von: Wir wollen jetzt fröhlich sein mit den Fröhlichen. Dieser Sinn entspricht auch dem Sinn der Erzählung: mehr Freude nachher als vorher.

Mit Cap. 4 beginnt und schliesst ab eine neue unter die prophetisch-reformatorische Tätigkeit eingereihte Doppelgruppe von Anschauungsbildern, nämlich die zwei Missionsbilder: Samariterin und Basilikos.

Bücherschau

König Ahab. Auf einem zwar entlegenen, von der modernen Forschung aber mehr und mehr erschlossenen Gebiet, in der weiten Grenzregion zwischen Sage und Geschichte kann die dramatische Kunst sich in ihrer rechten Art zeigen, indem sie uns die nebelhaft dämmernden Gestalten in greifbare Nähe rückt, sie uns verständlich und damit in einem neuen Sinne vertraut macht. Die homerischen Helden sind doch gewiss ganze, echte Menschen. Aber sie reden und kämpfen in so weiter Ferne, dass der Ton nur schwach zu uns herüberdringt. Warm pulsirendes Leben gewahren wir erst an ihnen, wenn *Shakespeare* sie, sei es auch in seiner skrupellosen Weise, auf die Bühne ruft, wo wir nicht mehr von ihnen hören, sondern sie selbst hören und sehen.

Von vorneherein näher stehen uns die Gestalten des alten Testaments, die Bekanntschaft mit ihnen stammt aus einer frühern Zeit, an sie denken wir wie an die Zeugen froher Kinderspiele, wie an Wesen aus einer versunkenen Märchenwelt. Da ist es eine doppelt schwierige, aber auch doppelt anziehende Aufgabe, diesen zum guten Teil aus dem luftigen Stoff der Sage gewobenen Gestalten Fleisch und Blut zu geben, sie zur festeren Realität des Dramas zu verdichten.

Einen kühnen Versuch in dieser Richtung stellt die Tragödie *König Ahab* von *Friedrich Meili*[1]) dar. Das Fundament der Handlung ist fast rein historisch, ein Stück alt-israelitischer Geschichte. Die sagenhaften Bestandteile der alttestamentlichen Vorlage sind unter sorgfältiger Benutzung neuerer Forschungsergebnisse ausgeschieden, so dass das Stück, ganz abgesehen von seinem Kunstwert, in hohem Masse geeignet ist, einen Abschnitt der Geschichte Israels unmittelbar verständlich zu machen, und zwar einen Abschnitt, der an sich dramatisch genug ist, um lebhaftes Interesse zu wecken. Kulturgeschichtlich ist nicht nur der Hintergrund des Stückes, sondern der Kern seiner Handlung selbst. Die grossen Gegner, die hier in Wahrheit bis aufs Blut sich bekämpfen, sind nicht Ahab und Benhadad, oder selbst Elia und Isebel, es sind vielmehr Jahwe und Baal. Beide erscheinen hier in ihrer historischen Gestalt, nicht von späterem religiösen Interesse, jüdischem oder christlichem, gemodelt. Jahwe ist hier die Naturgottheit, der Berggott des trotzigen Judenvolkes, während Baal die ältere Kultur Kanaans repräsentirt. Das Wort von den Berggöttern 1 Kön. 20 wird so gewendet, dass im dritten Akt die fliehenden Aramäer rufen:

> Flieht! Ihre Götter sind Berggötter!
> Hinter jedem Gebüsch lauert der Tod, die Bäume bekommen Arme und strecken Spiesse gegen uns.

Der Gegensatz zwischen Jahwe und Baal tritt aber am schärfsten hervor in dem Monolog der Isebel im ersten Akt:

> Armselig Volk, das auf Bergen sitzt!
> Seinem Jahwe opfert es auf kahlen Höhen.
> Felsschluchten hat dieser zur Wohnung...
> Wie viel schöner bist du, o Baal!
> Inmitten goldener Felder tronest du,
> wo die Saat woget im Wind.
> Finsteres Brüten duldest du nicht;
> dir opfern, rasend in Lust,
> die Menschen ihr Alles...
> Wonnig bist auch du, Herrin Astarte!
> Ueber Libanons Zedern silbern
> flutet dein Mondlicht.
> Lauschig in Nacht flüsterst du Liebe
> harten Herzen zu...

Da sind wir mitten in denselben grossen Kampf hineinversetzt, der anderthalb Jahrtausende später zwischen dem ausdem zivilisirten Süden kommenden Christengott und den rauhen germanischen Wald-

[1]) *König Ahab.* Tragödie in 5 Akten von *Friedrich Meili.* Zürich und Leipzig bei Müller, Werder & Cie. 1900. Preis gebunden Fr. 2. —.

göttern entbrennt, wie *Gustav Freytag* ihn in seinem „Ingraban“ psychologisch so fein zeichnet. Aber hier liegt der Fall umgekehrt. Denn die Kultur Kanaans ist eine absterbende Kultur, und nicht der Dienst Baals und Astartes, sondern der Glaube an Jahwe, den sturmgewaltigen, trägt den Keim der Menschheitsreligion in sich.

Dass in solchem Ringen der Stammes- und Völkerreligionen das Geschick und die Entschliessungen des Einzelnen, und stehe er noch so hoch, ganz in den Schatten treten, darauf deuten in dem Stücke die zwei übermächtigen Charaktere hin, die dem Helden an die Seite gestellt sind, Elia, der Jahweprophet, und Isebel, die Königstochter aus Tyrus, der Hochburg des Baaldienstes. Das Bild der Isebel lässt sich nicht wesentlich anders zeichnen, als es in der feindlichen israelitischen Ueberlieferung einmal dasteht. Doch mag ihr auch echt jüdischer Hass hie und da etwas zuviel aufgebürdet haben: in der Hauptsache ist ihr kein Unrecht geschehen, ihr Einfluss und sie selbst war dem König und dem Volk zum Unheil.

In Elia begegnet uns einer der Recken des alten Testaments. Allzu gern würden wir ihn nicht nur in seinem Trotz gegen den König, sondern in seiner flammenden Beredtsamkeit vor dem Volk kennen lernen. Aber es ging nicht an, das Menschenopfer am Karmel auf die Bühne zu bringen. Das Opfer wird übrigens in geschickter Weise des Wunders entkleidet und natürlich motivirt. Von dem Wesen des Gewaltigen erfahren wir genug aus seinen Unterredungen mit dem König, mit den Armen und aus seinen Monologen. Den wahren Volksmann hören wir nach der Begegnung mit der Witwe von Sarepta in den Worten:

Das Volk ist gut. Der vielgeplagte Mann,
der so viel Nahrung sich erwirbt, um seine
Kräfte weiter zu schleppen, die abgehärmte
Frau, welcher die alte Sorge mit jedem Tag
sich neut, steh'n dem Elend fühlend nahe ..

Sein Glaube spricht sich in herzbewegenden Tönen aus, als Jahwe in der Kluft des Horeb an ihm vorübergezogen im Windessäuseln:

Du zürnst nicht mehr, Allgewaltiger,
du neigst dein Ohr der Klage des Verzagten?
In Lauten der Liebe redest zu mir,
mit sanften Worten, wie Mütter reden ...
Wie Taubenflügel sanft herniederschweben,
zieht der Frieden in meine Seele ein,
und alles ringsum atmet Versöhnung.

Neben den energischen Naturen Elia und Isebel und inmitten der religiösen Erregung seines Volkes steht der König Ahab so abhängig und schwankend da, wie er auch im alten Testament erscheint. Er würde ganz auf die Stufe des Schwachheitshelden Hamlet herabgedrückt werden, wenn er nicht, vom Freiheitsdrange des Volkes mitgerissen, zum Löwen an Tapferkeit und zum bewunderten Führer in der Schlacht würde, und wenn er nicht den ersten Anstoss zum eigenen Untergang durch eine wahrhaft menschliche und königliche Wallung gäbe, durch die hochherzige Begnadigung des überwundenen, eben noch über alles gefürchteten Benhadad. Ahab fühlt seine schmachvolle Abhängigkeit von Isebel so wenig, dass er zu seinem Verbündeten Josaphat spricht:

Ich pflege nach eigener Einsicht zu entscheiden, was ich zuletzt auch wieder mit
eigener Kraft zum Ziele fördern muss.

Aber er weiss, wo er in Wahrheit stark ist. Das beweist sein Wahlspruch:

Meine Hülfe ist mein Schwert.

In die Handlung, die schon in dem Königsbuch Lebendigkeit genug besitzt, ist auch an Einheit so viel hineingebracht, wie sich hineinbringen liess. An das Geschichtliche in seiner Vorlage war der Dichter nun einmal gebunden, oder vielmehr es war das Rechte, dass er sich daran gebunden achtete. In der Handlung des Stückes spiegeln sich allgemeinere geschichtliche Vorgänge wieder,

wie denn Ahab, der Hauptträger der Handlung, in seiner urwüchsigen Geradheit und Tapferkeit, mit seinen weicheren menschlichen Regungen und überhaupt in seiner Gegensätzlichkeit zu Isebel eine Verkörperung des Jahweglaubens ist, aber doch auch eine Persönlichkeit, deren Geschick uns um so mehr Teilnahme einflösst, als das Volk in diesem König den Krieger und Helden verehrt und ihm mit unbegrenztem Vertrauen anhängt, und als er die Schuld seines Lebens gefasst, ja trotzig mit dem Tod in der Schlacht sühnt:

Mein Tod ist Kriegertod. Das Land für das ich stritt, wird mich mit seiner Erde decken

Als ein hoher Vorzug des Dramas ist seine edle und schwungvolle Sprache zu rühmen. Das Stück erhebt sich von Anfang an zu einer solchen Höhe der Diktion, dass man besorgt werden könnte, ob es sich auf dieser Höhe halten werde. Das geschieht dann aber in der Tat, ohne dass auch nur ein einziges Mal ein falsches Pathos störend dazwischen käme. Das Anziehende und Wirksame an dieser Sprache schreibt sich hauptsächlich daher, dass sie der Sprache des A T aufs vollkommenste angepasst ist, so vollkommen, dass selbst der Kenner an manchen Stellen alttestamentliche Wendungen und solche des Dichters nicht wird unterscheiden können. Dieser Vorzug aber ist hier ein doppelter. Zunächst wird damit das Stück einer der modernsten Kunstregeln gerecht, da für die hier auftretenden Personen diese gedrungene, stark bildliche Redeweise die natürliche ist. Ausserdem aber hat alles das, was uns an der Sprache der grössten Dichter, bis zu *Shakespeare* hinauf, am meisten ergreift und entzückt, seine Wurzel im alten Testament, namentlich in den Psalmen und Propheten. Auch das Packende in *Luther's* Sprache geht hierauf unmittelbar zurück. Es liegt etwas Anheimelndes in diesen Lauten alttestamentlicher Poesie, es grüsst uns aus ihr etwas wie eine halb verklungene Muttersprache der Menschheit.

Das psychologische Moment ist überall in dem Drama mit grosser Sorgfalt behandelt und so weit zu seinem Rechte gekommen, wie der in dieser Hinsicht ziemlich grobe Stoff es zuliess. Die kleinsten Züge der Erzählung im Königsbuch sind auch in diesem Punkte mit feinem Verständnis aufgenommen und verwertet worden, so beim Untergang des Naboth. Ein schönes Beispiel dafür, wie das *Aufklärende* bei treffender psychologischer Motivirung zugleich in hohem Masse *wirksam* sein kann, bietet die prächtige letzte Szene des ersten Akts, wo die Krieger, heimliche Bundesgenossen der versteckten Jahwepropheten, diese bei lässigem Suchen nicht finden, und dann die Propheten die Ursache ihrer Rettung darin erblicken, dass Jahwe seine Feinde mit Blindheit schlägt. So wird auch das Vorgehen Elias und die Wirkung, welche er auf Anhänger und Todfeinde übt, psychologisch dem Verständnis näher gebracht. Das Wunder an der Witwe von Sarepta besteht darin, dass diese, mit ihrem Knaben dem Hungertode verfallen, doch dem Gebot des Elia willenlos folgen muss. Wir verstehen, dass Elia seinem Volke zum wirklichen Boten Jahwes, zur Erscheinung aus einer andern Welt wurde. Einer der Seinen spricht von ihm:

Fragt mich um das Geheimnis der Sonne und wohin sie des Abends zur Rüste geht, fragt mich, aus welchen Kammern Jahwe seine Blitze hervorholt, ich will versuchen, es euch zu künden. Doch wie verstehe ich den Zorn, womit Elia sich wappnet? Die ihn greifen sollen, suchen vor ihm ein Versteck; die Waffen tragen, meiden den Waffenlosen.

Mit wenigen Strichen wird uns da einer der Grössten im A T in voller Anschaulichkeit gezeichnet. Sie begegnen uns hier lebend, die uns von Kindheit auf so vertraut und doch so weltenfern

gewesen sind. Wir wandeln einige Stunden unter den alten Helden und Propheten. Alles in allem ist „König Ahab“ ein Kunstwerk, dem man recht viele Leser und noch lieber Zuschauer u. Hörer wünschen muss. R. P.

Zur Erinnerung an Richard Rothe. Von Hermann Spörri. H. Seippel, Hamburg. Kurz nach Rothe's Tode 1867 und 68 in den „Zeitstimmen aus d. ref. K. d. Schweiz“ veröffentlicht, zum 100-jährigen Geburtstag R.'s gesammelt. Die Schrift gibt einen bei aller Kürze vorzüglich orientirenden Überblick über R.'s Lehrsystem, meist mit dessen eigenen Worten nach seinen Werken und den Kollegienheften des Verfassers. Die Hauptlehren werden kritisch erörtert. An diesem schwierigen Stoff bewährt sich die bekannte Darstellungsgabe des Verfassers. Es wird begreiflich, sowohl dass R. mit einem grossen Teil seines Systems ohne Anhang geblieben ist, als auch dass er mannigfache und reiche Anregungen gegeben hat. Der gewinnende und rührende Eindruck von R.'s Persönlichkeit kommt voll zur Geltung. gr. 8°. 56 S. R. P.

Kirche, Sozialdemokratie, Christentum. Gedanken zur Reform der Reformationskirche. Berlin 1897. Verlag Elwin Staude. 1 Mk. 20 Pf. 112 S. 8°.

Der Verfasser ist ein freisinniger Theologe in Deutschland, der mit der Sozialdemokratie sympathisirt. Er sitzt streng zu Gericht über die Kirche, die in Dogmen, Formeln und Bekenntnissen lebendiges Christentum unterbinde, die sich an die Rockschösse der Reichen, der Konservativen hänge und besonders die Sozialdemokratie in Predigt und Presse als Schandfleck der christlichen Welt hinzustellen suche. In freier und auch frommer Weise unternimmt es der Anonymus zu zeigen, wie das Kirchenregiment und die Kirche das Christentum nicht sei, sondern wie sich gerade in den sozialdemokratischen Prinzipien, abgesehen von mannigfachen Irrtümern, sehr viel mit der Religion Jesu verwandschaftliches geltend mache, wie bei den verpönten Sozialisten mehr wahre Religion sich finde als bei denen, die sich gebärden, als ob sie das ganze Christentum gepachtet hätten. Schade, dass der Verfasser seinen Namen nicht zu veröffentlichten wagte, das Buch gleicht so einer unbekannten drohenden Faust aus der grossen Schaar deutscher Theologen; allein die „Fälle“ Wimmer, Gross, Klein, Kötschke, Weingart u. a. mögen die Anonymität begreiflich erscheinen lassen. M.

Katharina von Bora, geschichtliches Lebensbild von Dr. Albrecht Thoma. Berlin 1900. Verlag von Georg Reimer, 8°. 319 S. 5 Mk.

Es ist ein feines Buch, das uns hier geboten wird, das wirklich eine Lücke ausfüllt in dem Gemälde der deutschen Reformation. Ohne seine Käthe fehlte Luther das menschlich anziehende, ja kaum wohl wäre er ohne sie so lange in geistiger Frische geblieben. Nur zu oft wollte die Gattin des gewaltigen Reformators von schmähsüchtigen Feinden dazu benützt werden, das Leben des grossen Mannes zu beschmutzen, und wenn wir auch dankbar eines Beste, Hofmann, Hausrat und anderer gedenken, so fehlte doch bis jetzt eine auf gründlichem Studium aller einschlägigen Quellen basirende Biographie. Albrecht Thoma gebührt das Verdienst, in äusserst fleissiger Weise das grosse Material gesichtet und in wirklich schöner Form und Sprache dargeboten zu haben. Mit Recht dürfen wir stolz sein auf dies Urbild der deutschen Pfarrfrau. Die Gattin Luthers mit ihren Mühen und Sorgen, mit ihrem Mut und Vertrauen, mit ihren Freuden und Leiden, mit ihrer nie erlahmenden Liebe macht einen erst vertraut mit der intimen Häuslichkeit des Reformators, und so verdient Katharina von Bora ganz wohl, für sich betrachtet zu werden. M.

Der ungerechte Haushalter und die Gleichnisfrage

von *Dr. Rudolf Peters.*

Wird eine Wundererzählung der Evangelien nach rein kritischer Methode auf ihren Inhalt untersucht, wie es mit der Verfluchung des Feigenbaumes in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1899 Heft 4, geschehen ist, so gewährt das Resultat, die vollkommene Durchsichtigkeit, welche die Geschichte nun zeigt, gewiss eine hohe Befriedigung. Aber es bleibt daneben doch ein leises Unbehagen zurück, und davor kann selbst die dauernde Erziehung durch die Kritik nicht völlig schützen. Man soll die Lehre vom Gottesreich aufnehmen wie ein Kind, und wir gleichen nicht mehr den Kindern, die für Märchen zu klug geworden sind, wie einst die Rationalisten. Aber die edelste Poesie, die das Wirken Jesu verherrlicht, genügt uns doch allein auch nicht. Uns moderne Menschen verlangt es nun einmal nach realer Anschaulichkeit, wiewohl wir uns gern erinnern lassen, dass auch für uns der Nazarener *κατὰ σάρκα* nicht die Hauptsache sein soll.

Es liegt uns ja auch wahrlich nicht in erster Linie an genauen Daten aus dem Lebensgang Jesu, so willkommen immer uns solche wären. Aber daran muss uns sehr viel liegen, etwas möglichst Genaues und möglichst viel Zuverlässiges über das Wesen des Menschen Jesus zu erfahren. Wie war er und was wollte er? das sind die wichtigsten Fragen über seine Person. Wenn uns nun die symbolisch erklärten Wundererzählungen um so nachdrücklicher, je mehr an ihnen bildlich gefasst wird, auf die Lehrtätigkeit Jesu und damit direkt auch auf die Gleichnisse hinweisen, so sind doch diese wieder zum Teil nicht sicher im genauen Wortlaut überliefert, oder ihr ursprünglicher Sinn ist nicht mehr festzustellen. Vor andern Gleichnissen ungeeignet zur Erlangung bestimmter Aufschlüsse über das Wesen des Stifters erscheint das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, mit dem kaum jemals ein Ausleger etwas anzufangen wusste.

Sollte uns dieses Gleichnis dennoch zu irgend einer sonst nicht zugänglichen Einsicht in das Wesen Jesu hinführen, sollte es einen Zug in seinem Bilde schärfer zeichnen als alle andern Stücke der Evangelien, so wäre das mit desto grösserer Freude zu begrüssen. Eins werden wir allerdings keinen Augenblick vergessen, dass wir uns nämlich mit allen unsern Schlüssen hier auf einem Gebiet bewegen, wo nicht *eine* Tatsache so festzustellen ist, dass sie den Ansprüchen rein wissenschaftlicher Erkenntnis

vollauf genügen könnte, sondern wo einzig die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit entscheidet. Es fragt sich dann nur, wie stark die Wahrscheinlickeit ist, ob von unbeträchtlichem oder grossem, oder vielleicht nahezu zwingendem Gewicht.

Den Weg, auf welchem selbst in so schwierigen Fällen wie beim Gleichnis vom Haushalter doch etwas zu erreichen ist, zeigt das neue Werk *Jülicher's* über die Gleichnisse.[1]) An dieses Buch werden sich die folgenden Ausführungen durchaus halten.

Die übersichtliche und handliche Einteilung der Gleichnisreden ist bei *Jülicher* die in Gleichnisse, Parabeln und Beispielreden. Die erste Gruppe gibt Schilderungen bekannter Dinge, Zustände und andauernder oder sich regelmässig wiederholender Vorgänge. Dahin gehören z. B. die Stadt auf dem Berge, die Kinder, die am Markt spielen, der Baum und seine Früchte, die Beelzebul-Gleichnisse. Die Parabel enthält dagegen eine Erzählung von einem zwar durch die einfache Lebenserfahrung allgemein zugänglichen, aber *an sich* bedeutsamen, die Aufmerksamkeit von selbst fesselnden Vorgang. Diese Gruppe umschliesst die grosse Mehrzahl der längeren Gleichnisreden. Die dritte Gruppe bilden die vier Erzählungen, bei denen gar keine Übertragung zu geschehen hat, der barmherzige Samariter, Pharisäer und Zöllner, reicher Mann und armer Lazarus und der törichte Reiche, — alle vier im Lc-Evangelium.

Bei der mittleren Gruppe, den eigentlichen Parabeln, denen er das Gleichnis vom ungerechten Haushalter zurechnet, legt *Jülicher* das grösste Gewicht auf den wesentlichen Unterschied

---

[1]) „Die Gleichnisreden Jesu" von D. *Adolf Jülicher,* Prof. theol. in Marburg. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1899. 2 Bände. Preis M. 12.80. I. Teil: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen. 2. Aufl. II. Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. 328 u. 643 S. — Das Verdienst dieses Werkes um die Evangelienkritik muss sehr hoch angeschlagen werden. Dass der Wert seines Grundgedankens und seiner Methode recht gewürdigt werde, darauf möchte die obige Abhandlung hinwirken helfen. Wie bescheiden *Jülicher* selbst das, was er Neues bringt, einschätzen mag, so bleibt es doch ihm zu danken, dass die von ihm, wenn auch nicht zuerst, vertretene Erklärungsart nunmehr fest begründet und konsequent und mit grossem Geschick an allen Gleichnisreden Jesu einheitlich durchgeführt worden ist. Hohe Anerkennung würde, selbst wenn seine Auffassung im Kern nicht richtig wäre, seiner Arbeit schon vom Standpunkt der biblischen Philologie aus gebühren. *Jülicher* kann sich aber darauf berufen, dass Gelehrte wie *Holtzmann* mit ihm übereinstimmen, und dass viele Prediger, namentlich in Holland, und Schulmänner mit der homiletischen und katechetischen Anwendung seiner Deutungsart die besten Erfahrungen gemacht haben. — In der obigen Abhandlung verweisen die Zahlen in Klammern auf das Buch *Jülichers.*

von der Metapher (I 52 f.). Den wesentlichen Unterschied: denn die Parabel ist keine lang ausgesponnene Metapher. Die Metapher gibt uns den wirklichen Gegenstand und den Vergleich, das Bild auf *einen* Blick, so dass jener gewissermassen durch dieses durchschimmert. Die Parabel lenkt geflissentlich unsere Aufmerksamkeit gerade von dem ab, worauf sie es allein abgesehen hat. Sie wendet eine ähnliche List gegen unser Urteil an wie die Fabel. Man muss den Schluss abwarten, um die Entscheidung treffen zu können. Ist die Parabel gut, so muss am Schluss alles auf einmal klar sein: oder es muss doch ein einziges Wort genügen, es klar zu machen. Das Urbild der rechten Parabel ist im A T die Erzählung des Propheten Nathan an David von dem Reichen mit den vielen Schafen und dem Armen mit einem Schaf. Die sehr ernste List ist hier am vollkommensten geglückt, als der Prophet dem entrüsteten König zuruft: Du bist der Mann!

Wenn nun *Jülicher* wiederholt stark betont (I 49, 54, 317), die Parabel sei im Gegensatz zur Metapher ganz und gar eigentliche Rede, so ist das zwar logisch sehr anfechtbar. Denn wird die Parabel in einer bestimmten Veranlassung gesprochen, so merken die Hörer sogleich, dass nicht alles in ihr eigentlich zu verstehen ist. Am Schluss der Parabel muss sich dies, wenn anders sie ihren Zweck erreichen soll, jedesmal zeigen. Noch dazu ist immer gerade das vornehmste Stück der Parabel, die Hauptperson, die Haupthandlung nur stellvertretend für eine andere da. In der Parabel vom verlorenen Schaf bedeutet der Hirt, den sich der Hörer während der Erzählung zwar als wirklichen Hirten vorstellen soll, schliesslich doch Gott. Da ist es also wohl nicht korrekt, die Erzählung als eigentliche Rede zu bezeichnen.

Doch daran liegt sehr wenig. Um so grösseren Wert hat die praktische Konsequenz, welche *Jülicher* für die Auslegung aus seiner sachlich auch vollkommen richtigen Unterscheidung zwischen der Parabel und der Metapher oder ihrer ausführlicheren Form, der Allegorie zieht. Die Metapher will die Vorstellung des verglichenen und des als Vergleich dienenden Gegenstandes möglichst eng verbinden, die Parabel will sie möglichst auseinanderhalten. Die Allegorie nimmt auch in allem Detail Bezug auf den Gegenstand, den sie abbildet; die Parabel zielt nur auf den Gesamteindruck ab. An ihr ist das Detail nicht gleichgiltig, sondern die kleinsten Züge können von unschätzbarem Werte sein. Aber die *Anwendung* der Parabel hat mit ihnen rein nichts zu schaffen, weil sie einzig und allein dazu dienen, den rechten Gesamteindruck hervorbringen zu helfen und möglichst zu verstärken. Denn die

Parabel will an dem Gegenstand, auf den sie abzielt, nur eine Seite hell beleuchten, sie will einen einzigen Gedanken zu Worte kommen lassen, einen bedeutenden, wichtigen, heilsamen Gedanken, der aber doch zu leicht von den Menschen übersehen oder vernachlässigt wird, und will dessen Wahrheit dem Menschen, seinem Denken und Gemüt zugleich, mit allen redlichen Mitteln der Überredung aufzwingen.

Stellt sich diese Auffassung von der Parabel als richtig heraus, so ergeht mit ihr sicherlich an die grosse Mehrzahl der Gleichnisausleger ein μετανοεῖτε eindringlichster Art. Es werden sich dann aber aus ihr noch andere, weitergehende Konsequenzen ergeben für die wichtigsten Fragen der Bibelerklärung überhaupt. Wir begegnen der erwähnten Auffassung hier nicht durchaus zum ersten Mal. Aber sie ist in früheren Zeiten nur ganz vereinzelt vertreten worden, ausschliesslich in der Reformationszeit, auch da nur von Einzelnen, einige Male beim Gleichnis vom ungerechten Haushalter, allgemein und prinzipiell nur von zweien unter den Reformatoren. Nicht grösser ist die Zahl der modernen Forscher, welche grundsätzlich den bezeichneten Standpunkt eingenommen und mit Geschick und Erfolg vertreten haben.

Unterscheidet *Paul Schmidt* als die vier Hauptarten der an den neutestamentlichen Schriften geübten Auslegung die sinnbildliche, die bekenntnismässige, die natürliche und die wörtlich-geschichtliche, und bezeichnet er mit Recht die sinnbildliche, allegorische als die älteste dieser vier, so kann es nicht Wunder nehmen, dass gerade an den Gleichnissen diese Art der Erklärung von Alters her fast allein vorgenommen worden ist. Ja, sie mag nicht erst von den Kirchenvätern am Bibeltext, sondern stellenweise schon von den Evangelisten an den Worten Jesu, echten oder wenigstens in älteren Quellen aufgezeichneten, gehandhabt sein. So scheint es Mt bei der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen getan zu haben, zu der er Jesus eine geradezu allegorische Erklärung geben lässt, während *Jülicher* der Deutung, die Jesus dem Gleichnis vom viererlei Acker bei den drei Synoptikern anfügt, die *mögliche* Echtheit zugesteht. Er hebt an der betreffenden Stelle (II 536 f.) hervor, diese Deutung mache die Parabel noch nicht zur Allegorie, weil sie nur einzelne Stücke von ihr auslege; sie klinge nur der Übersetzung einer Allegorie ausserordentlich ähnlich. An anderen Orten dagegen nennt er diese Parabeldeutung „allegorisirend“ und macht allem Anschein nach die Evangelisten allein für sie verantwortlich (I 198), oder er sagt von den horrenden Auslegungen der Parabeln bei Irenäus: „Das sind die Früchte der Deutungsmethode Mt 13, 37 ff.“ (I 213).

Sicher ist, und gerade beim Gleichnis vom ungerechten Haushalter unverkennbar, dass die Evangelisten ohne Bedenken eigene Deutungen zu Parabeln als Deutungen Jesu bringen. Das Symbolisiren war ihnen durch ihre Behandlung des A T allzu geläufig geworden.

In der Zeit der Kirchenväter verschmelzen am innigsten die sinnbildliche und die dogmatisirende Schriftauslegung, ganz besonders natürlich auf dem nach beiden Seiten offenen Felde der Parabeln. Dies ist daher die Zeit des wildesten Allegorisirens. *Tertullian* nimmt kräftige Anläufe zur besseren Erklärungsweise und gibt einmal für diese genau die richtige Formel, führt sie aber nicht durch. *Gregor von Nazianz* war bestrebt, jede Parabel als Ganzes zu fassen und aus ihr *eine* Lehre zu entnehmen. Die guten Ansätze finden sich häufiger bei *Chrysostomus,* seltener bei *Cyrill.* Dieser warnt immerhin bei dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter vor einer ins Einzelne gehenden Ausdeutung: „*οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη πολυτραγμονεῖσθαι χρὴ λεπτῶς καὶ ἐξητασμένως . . .*“ Am eifrigsten allegorisirt *Origenes,* während *Augustin* einmal in den Parabeln von dem Übersetzbaren das Beiwerk unterscheidet, „ea quae nihil significant.“ (I 203—245.)

Einer der originellsten Exegeten des Mittelalters, *Nicolaus de Lyra,* der sonst in der Deutung der Gleichnisse als Allegorien Unglaubliches leistet, sieht bisweilen wieder ganz davon ab und bemerkt zum ungerechten Haushalter, ein Gleichnis laufe nicht immer auf vier Füssen; solle alles stimmen, so sei das schon nicht mehr similitudo, sondern identitas. (I 252.)

In der späteren Zeit finden sich Ansätze zur sachgemässen Auslegung bei *Erasmus,* der hierin gewiss auf Luther eingewirkt hat. *Luther* war selbst ein Meister im Gebrauch einfacher, kerniger und packender Bilder und schätzte die Fabeln Äsops. Aber nur selten verschmäht er die eingehende, allegorisirende Auslegung. Als Inhalt des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter bezeichnet er die Ermahnung zu Wohltätigkeit, Klugheit und Vorsicht und sagt: „Dies Gleichnis lassen wir gehen im einfältigen Verstande und wollen nicht viel Subtilität suchen, wie Hieronymus getan hat; denn es ist nicht not, solch spitzigen Verstand zu suchen, man bleibe allein in der Milch haussen.“ *Butzer* ist weit konsequenter darauf ausgegangen, in jeder Parabel Jesu den einen Hauptgedanken allein der Auslegung zu Grunde zu legen. Ihm folgte der grosse Exeget unter den Reformatoren, *Calvin,* der hierin noch entschiedener vorging und zugleich den biblischen Text mit kritischer Unbefangenheit behandelte. Er hat seine Grundsätze auch auf die Haushalterparabel klar und

bestimmt angewandt. Aus der Reformationszeit ist als auffallend glücklicher Ausleger der Gleichnisse noch der sonst weniger rühmlich bekannte Eiferer *Flacius* in Jena zu nennen. In freier, kritischer Textdeutung und in der Betonung des Hauptgedankens der einzelnen Parabel ist noch über Calvin hinausgegangen sein Gegner, der spanische Jesuit *Maldonatus.* (I 252—270.)

Unter den neuesten Erklärern der Gleichnisse haben sich namentlich der Holländer *van Koetsveld* und *B. Weiss* um ihre vorurteilsfreie Deutung verdient gemacht, die auch *H. Ewald* vertreten hat. (I 314—318.)

Die Geschichte der Gleichnisauslegung liefert im ganzen wie im einzelnen starke Beweisgründe für *Jülicher's* Ansicht. Die Entscheidung für oder gegen diese muss sich aus der Auffassung vom Wesen der Parabel überhaupt und diese wieder aus der Wirkung der einzelnen Parabeln ergeben.

Dass wir bei dem kurzen Überblick über die Geschichte der Parabelauslegung dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter so oft begegnet sind und in seiner Interpretation im allgemeinen eine so weitgehende Übereinstimmung gefunden haben, könnte für die Erklärung dieses Gleichnisses grosse Hoffnungen erwecken. Es hat aber leider, wie sich freilich von vornherein vermuten lässt, nicht darin seinen Grund, dass das Gleichnis der Erklärung wenig Schwierigkeiten bietet, sondern in dem genauen Gegenteil. Wegen seiner ausserordentlichen Schwierigkeiten haben die Ausleger auf die Deutung der Einzelheiten verzichtet, die Kirchenväter auch noch deshalb, um den Feinden der Kirche eine gefährliche Waffe aus der Hand zu winden.

Das Gleichnis ist die crux interpretum von Alters her. Wie weit die ursprüngliche Parabel reicht, wie weit die echten Worte Jesu, darüber schon gibt es sehr verschiedene Ansichten. Die Hauptschwierigkeiten aber sind diese: welches ist der Grundgedanke des Gleichnisses? Wie kann der Herr den ungerechten Haushalter loben? In welchem Verhältnis stehen die ganz verschiedenartigen Zusätze zum Gleichnis? Der grösste Stein des Anstosses ist natürlich das *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας.* Bei sonst stark differirenden dogmatischen Voraussetzungen war man doch meist darin einig, unter dem Herrn Gott selbst zu verstehen, und dann kommt das *ἐπῄνεσεν* immer geradezu verletzend dazwischen. *Jülicher* nimmt an, *ὁ κύριος* könne ursprünglich Jesus bedeutet haben, so dass Parabel und Worte Jesu mit 7 endeten. Damit wird an sich die Anstössigkeit des *ἐπῄνεσεν* allerdings kaum gemildert, und darauf zielt auch diese Deutung nicht ab. *Holtzmann* unterscheidet bekanntlich zwischen

dem bedingten Lob hier und dem unbedingten Tadel 10^{b}—12. *Faber* in Berlin meint, der lobende Herr sei gewiss ein ebenso grosser Schurke wie sein Verwalter. Diese Auffassung ist vielleicht nicht so uneben, wie sie auf den ersten Blick aussehen mag.

Bei der Auslegung eines Gleichnisses mag es heilsam sein, an *Augustins* Wort zu denken, dass es mit der bildlichen Rede gehe wie mit dem Pflug oder der Zither. Pflug und Zither können beide das Holz nicht entbehren, obgleich dieses nicht den Acker durchfurcht und nicht darauf gespielt wird. So kann die Gleichnisrede des schmückenden Beiwerks nicht entbehren. (I 244.) Um aber dem ganzen Haushaltergleichnis gerecht zu werden, müssen wir ausser dem Eisen, der Pflugschar, und ausser den schwingenden Saiten auch das Holz, und zwar jedes Stück und jede Stelle, genau betrachten. Vorzügliches Material, auch philologisches für die Erklärung, findet sich in der sorgfältigen und ausführlichen speziellen Besprechung des Gleichnisses bei *Jülicher*. (II 495—514.) Diese werden wir im wesentlichen den folgenden Ausführungen zu Grunde legen.

Lc 16, 1 Lc lässt Jesus das Gleichnis mit den Deutungen zu den Jüngern sprechen, während die Pharisäer dabei stehen. Der *πιστὸς* und *φρόνιμος οἰκονόμος* Lc 12 ist ein Sklave, der erst nachher über alle Güter seines Herrn gesetzt wird. Hier ist der Haushalter ein Freier, da er nach der Entdeckung nicht die Peitsche, sondern die Obdachlosigkeit fürchtet. *διαβάλλειν* heisst nicht immer verleumden, sondern auch anschwärzen. Auf die Frage, ob denn die Beschuldigung wahr gewesen und auf welche Weise der Haushalter das Gut seines Herrn „verstreut" hat, oder wer ihn dem Herrn angezeigt haben mag, gibt das Gleichnis keine Antwort und will es keine geben. Es kommt dem Erzähler nur darauf an, dass der Herr an die Beschuldigung glaubt und den Verwalter absetzt.

2 „Was höre ich da von dir?" Die Frage ist eine rhetorische, der Ausdruck lebhaften Unwillens. Das Präsens *ἀκούω* malt die Schnelligkeit, mit der sich das Schicksal des Haushalters vollzieht. Wie aus der späteren Überlegung des Haushalters hervorgeht, bedeutet *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου* nicht, dass er genau abrechnen soll, damit sich die Grösse seiner Verfehlung ergebe. Er soll nur Geld und Aktenstücke ausliefern, da ein anderer sein Amt erhalten wird. Der Herr spricht nicht weiter von der Unwürdigkeit des Mannes, das Amt überhaupt zu führen; *οὐ γὰρ δύνῃ οἰκονομεῖν* heisst: du bist nicht mehr *mein* Haushalter; er setzt ihn mit diesen Worten ab.

Jülicher hebt hervor, welche Lebendigkeit Lc hier und sonst

der Handlung dadurch zu geben versteht, dass er nicht den Gang der Ereignisse, wie Veruntreuung oder Verdacht und Absetzung, einfach berichtet, sondern den Dialog einführt. Wo dieser nicht mehr angebracht ist, wird eine ähnliche Wirkung durch den Monolog erzielt. So im folgenden.

3 Zu schwerer Arbeit ist er zu schwach, zum Betteln zu stolz. Nach kurzem Besinnen fällt ihm ein Ausweg ein.

4 Jetzt weiss ich etwas: *die* sollen mich aufnehmen. Wen er meint, ergibt sich erst aus dem Fortgang der Erzählung. Dadurch kommt etwas wie dramatische Spannung hinein.

5–7 100 Bat etwa = 20 bis 40 Liter Öl, 1 Bat = 1 attischen Metreten. Der heutige Marktwert der ersten Schuld ungefähr = Fr.250. 1 Kor = 10 attischen Medimnen. Die zweite Schuld ungefähr = Fr. 2500. Das Vorgehen des Haushalters setzt einen Betrieb ohne ordentliche Buchführung voraus, wo alles auf Vertrauen beruht. Der Verwalter nimmt natürlich die Schuldner einzeln vor, wenn auch im knappen Rahmen der Erzählung nicht berichtet wird, dass der eine geht und der andere kommt. — Bei dem *καθίσας ταχέως γράψον* ist wohl nicht an eine Überrumpelung zu denken, aber ebenso wenig an die Besorgnis des Haushalters, wie *Jülicher* meint. Eher kann man etwas anderes heraushören, nämlich die Beflissenheit des Haushalters, sich den Schuldnern angenehm zu machen. Er will ihnen recht augenfällig zeigen, dass er sie nicht mehr im Interesse seines Herrn drängen wird, sondern jetzt mit ihnen gegen diesen verbündet ist. Was hundert? Für den Kerl? Das werden wir bald machen, da schreib mal gleich fünfzig hin! Ähnlich würde das Gespräch unter den gleichen Voraussetzungen heutzutage auch wohl verlaufen. Aber derartig vulgäre Wendungen verbergen sich leicht hinter der doch jederzeit eleganten Übersetzung gerade des Lc, sie wären auch in der homiletischen Behandlung kaum zu verwerten.

Die Verschiedenheit der erlassenen Schuldbeträge ist bald so, bald anders aufgefasst worden. Man hat einen Beweis besonderer Schlauheit darin erkennen wollen, dass jeder Schuldner so billig wie möglich erkauft wird. Diese Erklärung ist deshalb unwahrscheinlich, weil die Schuld des zweiten ungefähr zehnmal grösser war als die des ersten, im absoluten Betrage also dem zweiten viel mehr erlassen wird. Aber auch daran wird der Erzähler nicht gedacht, sondern nur, um Eintönigkeit zu vermeiden, die kleine Variation angebracht haben.

8 9 Der lobende Herr, der ursprünglich Jesus bedeutet haben könnte, muss im Sinne des Lc der reiche Mann im Gleichnis sein wegen des *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* nachher. Aber dass selbst nur anfäng-

lich Jesus darunter verstanden wäre, ist viel unwahrscheinlicher, als auch *Jülicher* annimmt, weil das Wort κύριος in der Parabel so häufig vorkommt, dass es schwerlich gleich dahinter ohne weiteres in anderer Bedeutung gebracht werden konnte. — Eine alte Lesart ist ἐκλίπητε (ἐκλείπητε) für ἐκλίπῃ. Der Sinn ist derselbe: wenn ihr aufhört, d. h. sterbt, oder wenn er, der Mammon aufhört, d. h. auch: im Tode.

10—13 Für τὸ ὑμέτερον liest B τὸ ἡμέτερον, noch eine andere Lesart ist τὸ ἐμόν. Diese Varianten sind wohl als Abschwächungen des kühnen Gedankens zu erklären, dass der wahre Besitz der Armen das Göttliche ist.

Blicken wir, bevor wir die Zusätze unterzubringen suchen, noch einmal auf die Parabel selbst und auf die Gleichnisse im allgemeinen zurück. Die Haushalterparabel ist wie nur eine ein Meisterwerk der Erzählung, aus dem täglichen Leben herausgegriffen, knapp und Schritt für Schritt spannend und packend durchgeführt. Lc ist zwar selbst ein Meister in der Darstellung, aber dies muss er von einem Grösseren übernommen haben. Dafür sollte man sich zwar nicht auf das innere Zeugnis allein berufen, wie unverkennbar immer der Genius sich in seinen Werken offenbaren mag. Würde ein bisher unbekanntes Werk *Goethes* oder *Beethovens* aufgefunden, so möchte es doch selbst den ersten Kennern schwer werden, den wahren Schöpfer mit absoluter Sicherheit anzugeben. Aber gerade hier kommt etwas anderes hinzu, was *Jülicher* so ausspricht: „Wenn Lc das Haushaltergleichnis erst selber erdichtete, so versteht er nichts so gut als sich Schwierigkeiten zu bereiten; denn wie quält er sich 9—13 ab, dieser Parabel einen erbaulichen und unanstössigen Sinn abzugewinnen!“ (I 22.)

Was aber die Echtheit der Gleichnisse überhaupt betrifft, so führt *Jülicher* gegen *Renan,* der meinte, man habe gewiss nach dem Tode Jesu zu den reizenden Fabeln, wie er sie gesprochen, andere in demselben Stil hinzugedichtet, etwa folgendes an (I 22 ff.). Die kanonischen Evangelisten werden das nur ausnahmsweise unternommen haben. *van Koetsveld* habe schon der mündlichen Überlieferung hinsichtlich der Gleichnisse besonderes Vertrauen geschenkt, indem er sagte: Worte werden leicht verfälscht, halb vergessen; eine Galerie von Bildern kann nur vernichtet oder erhalten werden. Aber am meisten falle dies ins Gewicht. Die parabolische Lehrweise Jesu steht in der christlichen Litteratur einzig da. Verwandtes im A T und in spätjüdischen Schriften kann sich nicht entfernt mit den Parabeln Jesu messen, auch die wenigen ausführlichen Bilder des Paulus, die zahlreichen des Apokalyp-

tikers nicht. Weiter wörtlich: „Warum ist in dem vierten und in den apokryphischen Evangelien dieser Quell der Poesie so gänzlich versiegt?“ „Wie erklärt es sich, dass Lc, der im Evangelium so köstlich Parabeln zu erzählen, so lieblich ihre Reize zu entfalten weiss, dass der in den zahlreichen Reden der Apostelgeschichte nicht *eine* vorträgt?“

Um den inneren Beweis für die Echtheit zu stützen, wird empfohlen, neben den Gleichnissen der Evangelien die Similitudines im Hirten des Hermas zu lesen, und zur Frage der Veränderungen durch mündliche Überlieferung und der Abweichung in den einzelnen Evangelien an die Fabeln Äsops erinnert, die viele Jahrhunderte nach dem Dichter erst aufgezeichnet und in verschiedenen Rezensionen auf uns gekommen sind, denen aber doch ein echter Kern zugesprochen worden ist.

In der Tat, die moderne Kritik brachte einen grossen Schiffbruch für das als geschichtlich von Jesus Überlieferte. Aber zu den Stücken, die aus diesem Schiffbruch am ersten fast unbeschädigt gerettet sind, gehören die Gleichnisse. An ihnen in ihrer Gesamtheit sind auch die Häupter und die namhaften Vertreter der Tübinger Schule schonend vorbeigegangen. Aber recht gewürdigt waren die Gleichnisse dort noch nicht. So kommt nun endlich auch Matthäus wieder zu Ehren, und vor allen Lucas. Um Matthäus kann es einen freuen, weil er bisher so besonders schlecht wegkam, er mit dem imposanten Aufbau, der grossartigen Architektur seines Evangeliums, mit seinem Weltgericht des Menschensohnes 25, mit seiner dramatischen Leidensgeschichte, die den Text zu dem herrlichsten Werke *Bach's* geliefert hat. Aber mehr noch um Lucas, nicht nur weil er das schönste Griechisch im N T schreibt und damit den erhabenen Erzählungen ein anmutiges Gewand gibt, sondern weil er die Weihnachtsgeschichte bringt und die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom verlornen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner, das Gewaltigste und Trotzigste wie das Lieblichste und Mildeste aus dem Munde Jesu: die ungeschminkte Verwerfung des Reichtums in donnernder Anklage und — mag es nun historisch sein oder nicht — das Wort am Kreuz: Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun.

An Gleichnissen aus dem Naturleben hat Lc weniger Gefallen als Mc und Mt, und in der Wiedergabe von Vorgängen aus dem Menschenleben zeigt er eine stark individualistische Tendenz. Sehr fein ist bei ihm die Durchführung der inneren Konflikte, die psychologische Entwicklung. Eben darin gehört das Gleichnis vom Haushalter zu den besten; und dadurch wirkt es so bedeutend, selbst wenn man über seinen Sinn nicht ganz im

klaren ist. Wohl aber gehen die hohen Vorzüge der Gleichnisse verloren, wenn man sie im einzelnen zu deuten sucht. Da büssen sie all ihre natürliche Frische und Lebendigkeit ein. Besonders aber leiden dann wieder die, in denen das psychologische das Hauptmoment ist. Ganz von selbst hat diese wütende Ausdeutung und Ausbeutung der Parabeln gegen frühere Zeiten schon ausserordentlich abgenommen. Die dogmatisch eifrigsten Ausleger möchten heute wohl nicht mehr im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg das Dingen der Arbeiter um sechs, um neun Uhr etc. auf die Bündnisse Gottes mit Adam, Noah u. a. deuten. Auch *Luther* taxirte übrigens diese Auslegung schon als „Geschwätz, gut, um die Zeit zu vertreiben." (I 256.)

Schon allein um der wuchtigen Wirkung der Gleichnisse willen müssen wir der neueren, dem Allegorisiren feindlichen Auffassung beipflichten.

Wie hierin bilden die Parabeln auch noch in einem andern Punkte einen starken Gegensatz gegen die Wundererzählungen der Evangelien, sofern nämlich die Auslegung gut tut, selbst bei dem einen Hauptgedanken sich nicht weiter von dem Wortlaut zu entfernen, als es die augenscheinliche Absicht der Parabel selber gebietet. Hat man die Wahl zwischen einer unmittelbaren und einer weiter herumgehenden, mehr vergeistigenden Auslegung, so ist an sich genommen jene vorzuziehen.

Dafür bietet wieder unser Gleichnis ein vortreffliches Beispiel, wie sich denn nun bereits gezeigt hat, dass es sich dazu eignet, so ziemlich alle prinzipiellen Fragen der Parabelerklärung an ihm zu erläutern. Wenn man erst damit anfängt, den reichen Mann und den armen Lazarus als den selbstgerechten und den bussfertigen Menschen zu erklären, so könnte man auch leicht dem Haushaltergleichnis alle Widerhaarigkeit nehmen durch eine symbolische Deutung. Aber man geht hierin doch nicht weiter, als zu seinem Inhalt erstens des Wohltun und *zweitens* das Schulderlassen zu machen, so dass mit dem Abstreichen der Schuldbeträge neben dem wirklichen Vorgang noch ein innerer, die Verzeihung, gemeint wäre.

Im übrigen tut es wohl, zu sehen, mit welchem Mute und welcher Einhelligkeit die konsequentesten Exegeten von *Hilgenfeld* bis *Holtzmann* trotz aller sonstigen Verschiedenheit das Gleichnis auf wirkliche Güter, auf den Reichtum deuten. Auch *Alexander Schweizer* verstand es von dem rechten Gebrauch der irdischen Güter. Manche neuere Ausleger wenden aber den Hauptgedanken des Gleichnisses noch mehr ins allgemeine, ohne ihn dabei ins Geistige umzudeuten, so *Wendt* und zunächst auch

Jülicher. Von dieser Seite wird die Klugheit des Haushalters am meisten betont und als Grundgedanke der Parabel angegeben, dass wir die Mittel in der Gegenwart mit dem Gedanken an das Wohlergehen in der Zukunft verwenden sollen. Weiter fällt dann der Nachdruck auf die verzweifelte Lage und das trotzdem resolute Handeln des Haushalters, so dass man den Inhalt kurz so bezeichnen könnte: nur wer sich verloren gibt, ist verloren. Von dieser Deutung lenkt aber *Jülicher* am Schluss in folgender Weise zu der bestimmteren auf den Reichtum ein: in der Mitte der Parabel stehe die bange Frage: τί ποιήσω; wobei der beängstigende Gedanke an das Zu spät mitspreche; da aber auf die gleiche Frage schon Mc 10 dem Reichen als letzte Antwort der Befehl gegeben werde: Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, – so bringe auch Lc hier nach dem Gleichnis die Forderung des Almosengebens, wenn auch Jesus sowohl hier wie Mc 10 noch an etwas mehr gedacht habe.

Danach hätte erst Lc die Haushalterparabel bestimmt auf den Mammon bezogen. Die Parabel mit ihren Anhängen wird als viertes ebionitisches Stück des Lc bezeichnet. Wenn aber *Jülicher* selbst meint, man könne den schroffen ebionitischen Zug von der Person Jesu gar nicht trennen (II 506), so scheint er in der Deutung dieser Parabel doch einen allzu grossen Umweg zu machen.

Was die Zusätze betrifft, so kann 8^b sehr wohl von Jesus gleich nach der Parabel gesprochen sein. Entweder soll es die Sorge ausdrücken, ob die Jünger die Lehre des Gleichnisses auch recht befolgen werden. Es ist dann, als sähe man bei diesen Worten den wehmütigen Blick, mit dem Jesus auf seine Getreuen hinschaut, wie bei der grossen Aussendungsrede: Und müsst gehasset sein von jedermann um meines Namens willen, — oder bei den Unheilsverkündigungen vor dem Abschied.

Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit, nämlich die, dass 8^b ironisch zu verstehen ist. Solche Worte finden sich in den Evangelien ohne Zweifel, obschon auch bei ihnen die Verwendung in der Praxis ihre grossen Schwierigkeiten haben mag. Nach dieser Auffassung wäre hier etwa dieselbe Frage aufgeworfen wie im Gespräch zwischen Nathan und Saladin, die Frage, welches die wahre Klugheit oder Weisheit ist.

Höchstens bis hierher kann nun der Lc-Text fortlaufend von Jesus gesprochen sein. Zunächst türmen sich beim Weiterlesen zwei starke Unwahrscheinlichkeiten aufeinander. Einmal wird Jesus die Wirkung seines Gleichnisses, die zum guten Teil auf der knappen, gedrungenen Darstellung beruht, gewiss nicht

durch eine Reihe von Deutungen abgeschwächt haben, welche die an sich einfache Handlung unter gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Wer wäre imstande, eine Rede wie die 1—13, so kurz sie ist, nach einmaligem Hören auch nur ungefähr ihrem Inhalte nach wiederzugeben? Die Parabel wäre ohne die Anhänge und die Anhänge ohne die Parabel besser zu verstehen und zu behalten. Dann doch lieber eine noch so nüchterne allegorisirende Ausdeutung als diese huschenden Streiflichter! Nun aber zweitens: hätte Jesus wirklich einmal einer belehrenden Erzählung statt einer kurzen Moral eine Anzahl gewiss kerniger Sprüche beigegeben, von denen aber jeder eine andere Moral bringt, so hätte sich das Ganze nicht einmal wenige Wochen, geschweige denn bis zur wahrscheinlichen Zeit der ersten Aufzeichnung in der mündlichen Überlieferung unverändert erhalten können.

Je mehr man hier als authentische Rede Jesu würde retten wollen, desto stärker würde sicherlich das Ganze erschüttert werden. 13 steht auch noch Mt 6 24, und zwar in einem mindestens ebenso plausiblen Zusammenhange wie hier. Der schroffste Übergang ist aber der von 8 zu 9; durch 9 wird 8 b geradezu unverständlich. Seltsam! Das *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* leitet den Anhang ein, der nicht mehr als in diesem Zusammenhang gesprochen anzuerkennen ist. Es liegt hier fast so wie mit der Paulushand 2 Thess 3 17.

Es herrscht denn auch unter den berufensten Exegeten grosse Einmütigkeit in der Annahme, dass Lc mit den Zusätzen eine „schwerfällige Brücke“ baut von unserer zur Lazarusparabel.

Trotzdem spricht eine starke Wahrscheinlichkeit dafür, dass Lc die einzelnen Zusätze älteren Quellen entnommen hat. Er hat sie hier nur zusammengestellt, so gut es eben ging; besonders 10—12 wird er sich gefreut haben hier unterbringen zu können. Wenn *Jülicher* bemerkt, 11 f hätten vielleicht nie aramäisch existirt, so dürfte doch zu erwägen sein, ob nicht gerade diese Sätze ein charakteristisches Kennzeichen der Redeweise Jesu an sich tragen. Sie erinnern in ihrer eigentümlichen, man möchte sagen: gewaltsamen Steigerung an die Bilder vom Salz und vom Auge in der Bergrede. Wenn das Salz fad wird, womit soll das Salz gesalzen werden? Ebenso: wenn das Licht Finsternis ist . . . Es ist das eine Figur, bei der die Steigerung nicht nur auf die Spitze, sondern über die Spitze hinausgetrieben wird. Sie könnte, wie man von einer Antiklimax spricht, Hyperklimax heissen. Zu ihrer Verwendung gehört grosses Geschick, sie streift gar leicht die Geschmacklosigkeit. Es scheint aber, dass Jesus dieses missliche

Darstellungsmittel meisterhaft zu handhaben wusste. Hierin, wie überhaupt in der Kraft und Kühnheit seiner Sprache erinnert er am meisten an *Shakespeare*.

Der Sinn von 11 f mag folgender sein: wenn dieser Plunder, der *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* schon eure *δικαιοσύνη*, eure Treue und Wahrhaftigkeit herabziehen kann, wie soll diese stark genug sein für die Verantwortung, welche die Verwaltung der grossen Güter im Reich der *δικαιοσύνη* euch auflegen wird?

Um nun kurz noch einmal die Hauptfrage wieder aufzunehmen, die Frage der Urheberschaft hinsichtlich des ganzen Abschnittes und diejenige des ursprünglichen Sinnes der Parabel selbst, so dürfte folgende Ansicht die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Uns liegt die ziemlich wörtliche Übersetzung einer von Jesus gesprochenen Parabel vor, den Satz einbegriffen: *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος*, also der Herr im Gleichnis, *τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*. Lc schiebt nun zunächst den vorsichtigen Satz ein: *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν*, er lobt ihn aber natürlich nicht seiner Ungerechtigkeit wegen. Dann folgt ein ironischer Zusatz, den Jesus wirklich der Parabel gegeben hat: ja, die Kinder dieser Welt sind euch eben viel zu klug! seht ihr, ihr Kinder des Lichts? Weiter fügt Lc eine Reihe erbaulicher Worte an, die zum grossen Teil von Jesus selbst bei andern Gelegenheiten und in anderm Zusammenhang gesprochen sind, aber mehr oder weniger an das Gleichnis anklingen und hier noch den Zweck verfolgen, den Inhalt des Gleichnisses immer unverfänglicher zu machen. Wenig erbaulich sind sie allerdings für die mit zuhörenden Pharisäer, auf welche nach der Darstellung des Lc ein Schlag immer noch wuchtiger fällt als der andere.

Was ist bei dieser Auffassung der Kern der Parabel? Seid klug? Das ist nicht nur zu vag, so für sich allein hat diese Mahnung überhaupt keinen Sinn. Eine Aufmunterung der Tatkraft oder ein Anfeuern des Mutes? Das erste liegt in der grossen Mehrzahl der Gleichnisse, das zweite in allen ohne Ausnahme. Also auch diese Deutungen wären zu unbestimmt: sie werden selbst in der präziseren Fassung, dass man die vorhandenen Mittel ausnutzen oder dass man nie an der Rettung verzweifeln soll, zu wenig der Eigenart gerade dieser Parabel gerecht. Bemerkenswert ist die Auslegung *Weizsäcker's*, der hier eine Parallele zu der Erzählung von Zachäus sieht und im Anschluss an *Schleiermacher* annimmt, Jesus habe in unserm Gleichnis die Zöllner auffordern wollen, bei der Einziehung der ungerechten Römersteuer ihren Volksgenossen Nachlässe zu gewähren.

Es will uns scheinen, Jesus rückt hier wie im Lazarus-

gleichnis dem Hauptfeind seines Gottesreiches, dem μαμωνᾶς am schärfsten auf den Leib, hier mehr sein wahres Wesen analysirend, dort mehr die letzte Folge seiner Herrschaft malend, hier den Blick auf das belebte Bild bunt ineinandergreifender und sich doch zu einem Ganzen verwebender selbstsüchtiger Handlungen, dort auf das Schicksal des Einzelnen gerichtet. Ist die Parabel vollständig aufbewahrt, so tritt dieses Einzelschicksal hier ganz zurück. Wir erfahren nichts über den Erfolg des Haushalters: nur scheint das Lob des Herrn ein Gelingen vorauszusetzen. Dieser Umstand spricht übrigens auch stark gegen die neuere Auslegung, nach der die Rettung durch Entschlossenheit, die vorbauende Klugheit u. dgl. das Wichtigste im Gleichnis sein soll.

Was ist denn aber schliesslich das Wichtigste, was hat Jesus wohl seinen Jüngern mit dieser Parabel ans Herz legen wollen? Die ungekünsteltste Deutung scheint nach allem Gesagten diese. Die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου schädigen und betrügen einander, wo sie nur können. Wer nur frech genug zugreift, dem bleibt immer noch ein Ausweg offen. Aber am Ende gehören sie doch zusammen und fühlen das auch gar wohl. Den grössten Spitzbuben bewundern sie am meisten.

Hiernach bildet das Lob des Herrn als Schluss ein wichtiges Stück der Parabel, und das ist schon aus dem Grunde wahrscheinlich genug, weil eben dieses Wort Lc. nachher am meisten Mühe macht. Das ganze Gleichnis aber gehört dann noch eher zur Gruppe der Beispielreden als zu derjenigen der eigentlichen Parabeln, und sinnbildlich auszulegen ist nichts an ihm.

Die Klugheit der Weltkinder, die Jesus dann ironisch rühmt, ist die Klugheit des Zusammenhaltens. Das κατὰ τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν scheint sehr bedeutungsvoll. Denn die Mahnung, die sich am einfachsten aus dem Gleichnis ergibt, ist die Mahnung zur *Solidarität*. Wenn aber das Reich Gottes, das Reich der Gerechtigkeit anhebt, dann werden die Weltkinder mit ihrer Klugheit zu Ende sein. —

Was nun noch die Auslegung in der Praxis betrifft, so wird die Haushalterparabel, in diesem Sinn oder einem möglichst ähnlichen erklärt, sich jedenfalls viel fruchtbarer erweisen, als bei einer grundsätzlich andern Auffassung. Sie will allerdings bei dieser Auslegung sehr sorgsam behandelt sein. Aber es lassen sich dann auch aus ihr die unmittelbarsten Beziehungen zum modernen Leben gewinnen. Man wird vielleicht am besten dieses hervorheben. Mit dem Reichtum und dem Trachten nach ihm verknüpft sich gar leicht das Unrecht. Die Unredlichen halten

zusammen, so lange sie gemeinsam andere schädigen können. Wo die Menschen im Geiste Jesu eins sind, können sie zusammen Not und Unrecht überwinden.

Die Parabel dürfte so kaum grössere Schwierigkeiten bieten als die vom reichen Manne und armen Lazarus und noch manche andere. Immer aber muss dem Auslegenden die Freiheit sehr zu statten kommen, vom Text nur das Wichtigste zu Grunde zu legen, ohne sich an das Detail gebunden zu wissen. Deshalb braucht die Freiheit der Erklärung noch lange keine Ungebundenheit zu sein. —

Es liegt zum Teil an der Unvollständigkeit der Überlieferungen von Jesus, zum Teil aber auch an dem reichen Inhalt seiner Worte, dass jede Zeit in sie die Gedanken hineinlegte, die sie am lebhaftesten beschäftigten. Für uns sind die sozialen Aufgaben die wichtigsten und dringendsten. Hören wir vielleicht deshalb mehr soziale Gedanken aus Jesu Reden heraus, als er selber dabei hatte und ausdrücken wollte? Nun, eins dürfen wir getrost sagen: nicht nur vermöge der Mittel, welche die wissenschaftliche Kritik uns an die Hand gibt, sondern auch, wenn wir den grössten Nachdruck auf das Soziale legen, kommen wir sicher mit unserm Verständnis Jesus näher als irgend eine Zeit seit der christlichen Urgemeinde.

Ein christlicher Apologet (F. Bettex).

Von *H. Schachenmann,* Pfr. in Benken (Zürich).

„Was? Sie kennen *Bettex* nicht?“ sagte in hellem Erstaunen vor Jahresfrist einst ein guter Bekannter zu mir. „Das ist ja für einen Pfarrer erstaunlich, um nicht mehr zu sagen, den prächtigen Mann nicht zu kennen, der einer falschberühmten, hochtrabenden, bibel- und christusfeindlichen Wissenschaft es derart heimgezahlt hat, dass der einfältige Bibelglaube sich fürderhin nicht mehr zu verbergen braucht. Das ist ja neben Hilty der einzige *christliche Apologet der Gegenwart,* der „zieht“ und, was mehr ist, tiefgehende Wirkungen ausübt. Geschwind holen Sie Ihr Versäumnis nach!“ Zu spät, denn der Bekannte hatte sich inzwischen entfernt, erinnerte ich mich, einige Monate vorher in Naumanns „Hilfe“ einige Artikel für und gegen Bettex gelesen zu haben, die ich nun zu Hause mit grösserem Interesse noch-

mals durchging. Gegen den Schluss des Jahres wurde mir auf den Gabentisch ein hübsch eingebundenes Bändchen gelegt, das den Titel trug: F. Bettex, Mann und Weib. Da fand ich beim ersten Durchblättern des Buches am Schluss, wo die Reklamerezensionen über andere Werke des nämlichen Verfassers zu stehen pflegen, über sein Werk „Natur und Gesetz" folgenden Satz, einer Rezension der „Kirche der Zukunft" entnommen: „Es ist eine Apologie, wie wir seit Pascal keine gehabt haben." Gemeint sind die nach Pascals Tod herausgegebenen Pensées de Pascal. So fing meine Bekanntschaft mit Bettex an, so trat ich mit nicht geringen Erwartungen an die Werke dieses christlichen Apologeten heran. Von seiner Persönlichkeit weiss ich so zu sagen nichts, seine Züge habe ich nie gesehen. Er soll ein in Stuttgart lebender Privatgelehrter sein, seiner Abstammung nach unser Landsmann, aus dem Waadtlande. Jedenfalls ist er ein ganzer Deutscher geworden; denn er beherrscht die deutsche Sprache in seltener Weise und in seinen Werken finden sich wahrhaft grossartige Partien. Allerdings deuten manche Nachlässigkeiten darauf hin, dass es doch wohl nicht seine Muttersprache ist, die er schreibt. Von *seinen Werken* sind die bedeutendsten im bekannten Verlag von Velhagen & Klasing erschienen. Es sind auch die umfangreichsten: „Naturstudium und Christentum", bereits in mehrfachen Auflagen, „Natur und Gesetz" (ein Nachdruck des 4. Kap. daraus ist als besonderes Bändchen „Mann und Weib" erschienen) und „Symbolik der Schöpfung", welch letzteres mir unbekannt ist. Kleinere Schriften sind: „Was dünkt dich von Christo?", „Das erste Blatt der Bibel", die Plauderei vom „Geschmack" 1898 und endlich seine Broschüre über „das Wunder" 1899. Ich glaube, nichts bekanntes vergessen zu haben.[1])

Wir beginnen damit, *Absicht und Plan Bettex'* zu ergründen. Er will den von dem angeblichen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glauben unsicher und ängstlich gemachten Christen zurufen: Trotz und bei allen Fortschritten der Naturwissenschaft bleibt eine christliche und biblische Naturanschauung nicht nur möglich, sondern wahrer und befriedigender als jede materialistische. (Vorw. zu I.) Er stellt dieser letztern eine christliche Naturforschung gegenüber dem, was Wissenschaft und moderne Weltanschauung von der Natur sagen, das, was die Bibel uns davon sagt (I. 171), der falschen Evolution die wahre, Wachsen

[1]) Ich bezeichne im Folgenden der Kürze wegen „Naturstudium und und Christentum" mit I, „Natur und Gesetz" mit II.

und Zunehmen am inwendigen Menschen, der falschen Emanzipation die wahre, Freiwerden vom Gesetz der Sünde an Leib, Seele und Geist. Bettex stellt sich also mit seinen schriftstellerischen Arbeiten in die Reihe jener Männer, welche den Materialismus vor den Richterstuhl ziehen im Namen eines sittlichen, religiösen Idealismus, und das ist verdienstlich. Denn ob man schon den theoretischen Materialismus hundert mal tot geschlagen hat, steht er doch immer wieder aus seinem Blute auf. Aber B. ist nicht zufrieden damit, dem grimmen Feind ein kleines Stückchen Land, genannt Idealismus oder Supranaturalismus, abzunehmen, er will gründliche Revanche, aut omnia aut nihil. Das *biblische* Christentum will er als wahr erweisen gegen eine moderne Weltanschauung, die seine Wahrheit an manchen Punkten bezweifelt, oder noch mehr, der Rechtfertigung der Bibel in dem Sinne, wie man das Wort Theodicee gebraucht, gilt sein Kampf. Die christliche Religion ist, weil die von der Bibel auf die Fragen des Daseins gegebenen Antworten am besten den Tatsachen entsprechen, auch zugleich wahrste und wissenschaftlichste Philosophie. (I. 332.) Und wohlverstanden: das biblische Christentum *mit den Wundern* der Bibel, kein gereinigtes und geläutertes. Das ist ihm zuwider. Uns ist das Wunder unentbehrlich, sagt er; im Wunder ist es uns wohl: wir halten das Nichtglauben an das Wunder für ein Zeichen von Geistesschwäche (d. Wunder S. 97). Mit einer Offenheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, führt er auch Beispiele von Wundern an, und wehrt sich für die Möglichkeit ihres Geschehens. Bileams redende Eselin, die drei Männer im Feuerofen, die wunderbare Geburt Jesu, eine ganze Reihe gerade der wunderbarsten Wunder passirt da Revue, es ist wirklich, als ob er sich bekannt hätte zu Tertullians credo quia absurdum. Seine Apologie gilt einem von der Kritik durchaus unberührten Christentum, oder ich will lieber sagen Bibeltum. Sie ist biblisch in *dem* Sinne, dass alles, was er sagt, in der Bibel steht. Aber schon das berührt eigen, dass er seine Hauptbelegstellen nicht aus *den* Teilen der Bibel nimmt, denen nie ein nennenswerter Widerspruch begegnet ist, sondern vor allem aus der Apokalypse, aus Hiob, Daniel, Judasbrief u. a. Auch daran erkennt man, dass ihm die Kritik noch kein böses Stündchen bereitet hat (obwohl er sagt: auch wir haben gezweifelt und *etwas Bibelkritik* durchgemacht (II. 446), *etwas* Kritik, massvoll und unparteiisch gehalten, mag schon gut sein), daran, dass er in erhabener Skrupellosigkeit alles in der Bibel, es sei christlich oder jüdisch, früher oder später entstanden, apokalyptisch oder referirend, religiös oder naturwissenschaftlich für gleich

wertvoll und gleich beweiskräftig ansieht. *Den Wortlaut der Bibel als wahr zu erweisen, das ist sein Ziel.* Zu diesem Zweck postulirt er „eine und zwar wörtliche Inspiration" der Schrift. Würde man ihm freien Lauf gewähren, er führte den perfekten papiernen Papst in die Welt ein.

Die alten Anhänger der Inspiration hatten doch so viel Geist, dass sie sich schliesslich mit der Wahrheit des biblischen Wortlautes in einem höhern, dem geistigen, allegorischen, pneumatischen Sinne begnügten. Bettex will die *naturwissenschaftliche* Wahrheit des Bibelwortes dartun, er plädirt für die *physikalische* Möglichkeit, darum Wirklichkeit des Wunders. Weil er an alles einen kritischen Masstab an legt, nur an die Bibel nicht, so passirt es ihm denn auch, dass manche seiner Lehren zwar Ansätze in der Bibel aufweisen, aber in der Konsequenz, wie B. sie ausspricht, geradezu unbiblisch klingen und sich auch von den Entwicklungsformen, die sie später in der Kirchenlehre angenommen haben, wesentlich unterscheiden. Ich will kurz hinweggehen über einige Sonderbarkeiten, auf die ich kein grosses Gewicht legen möchte, die aber den aufmerksamen und denkenden Leser doch sofort stutzen machen. Religiöse Phantasmagorien sind es und nichts weiter, wenn er meint, Gott könne seine Gäste im Himmel auch mit feurigen Weinen und köstlichen Speisen, himmlischer Musik und geistvoller Unterhaltung auf's höchste erquicken (II. 459), wenn er ernsthaft dafür hält, die Urmenschen hätten in der Fülle ihrer Kraft acht bis neun Jahrhunderte sich ihres Lebens gefreut (II. 245), wenn er die Möglichkeit aufwirft, dass es Welten gebe, wo unter dem Einfluss von ungeahnten Mengen von Wärme, Elektrizität etc. ein Baum in einer Minute wachsen würde, wie der Wunderbaum des Jonas in einer Nacht, oder Riesenkristalle explosionsartig und blitzschnell aufschiessen, anstatt wie jetzt Jahrhunderte oder Jahrtausende zu ihrem Wachstum zu brauchen. (Das Wunder S. 52.) Dass er die ganze Menschheit wie auch die Natur infolge des Sündenfalles der ersten Eltern in einem abnormalen, unnatürlichen, gottwidrigen Zustand befangen hält, ist biblische Erbsündenlehre. Aber *nicht biblische Lehre* ist Folgendes:

Die absolute *Gleichstellung Gottes mit Jesus Christus.* Das finden wir überall mit einer Selbstverständlichkeit ausgesprochen, die uns in Erstaunen setzt. Man höre: Gott, der in dieser Welt den Märtyrertod erlitt (I. 295); Gott hat erwählt, nicht in Memphis, noch Babylon, noch Athen, noch auch in Jerusalem, sondern auf der Reise in einer Krippe auf die Welt zu kommen (II. 79), mehrmals ist die Rede von einem gemordeten Gott (II. 78. 249). Anders gewendet: Hätte Christus die Welt zivilisiren

wollen, wie leicht wäre es ihm gewesen als Sohn eines römischen Imperators auf der Welt zu erscheinen, um als Weltherrscher eine neue Ära der christlichen Zivilisation und des geistigen Fortschritts einzuführen (I. 41). Welch' sonderbare Idee von Gottes Weltordnung! — Hiezu gehört auch die groteske Identifikation Christi mit Jehova, also dass beide Namen sogar zusammengeschrieben werden als Jehova-Christus, Jehova-Jesus (I. 184). Dieser Jehova spricht zu Johannes: Ich bin das A und das O, dieser Jehova-Jesus ist der Messias und Rächer, von dem Jesajas 63 und Hesekiel 39 weissagen. — Biblisch vielleicht in seinen Grundlagen, aber unbiblisch und vollends unchristlich ist der konsequent durchgeführte *Dualismus* zwischen dem Prinzip des Tages, des Lebens, und dem der Nacht, des Todes, zwischen Gott und Teufel. So sagt B. II. 66: Der Teufel ist der Antagonist des lebendigen Gottes. Gibt es keinen persönlichen, lebendigen Urheber und Fürst des Bösen, so brauchen wir keine Religionen mehr! und noch deutlicher etwas weiter: Nach dem Wort Gottes gibt es im Weltall nur zwei Reiche des Daseins, in die der Gott des Ja und des Guten und der Gott des Nein und des Bösen sich so geteilt haben, dass wer dem Einen nicht huldigt, ipso facto dem andern angehört. Alle Abfälle von Gottes Tisch reklamirt mit unerbittlicher Logik der Teufel als sein Eigentum (II. 67). Man halte dieser Lehre von 2 Göttern einmal die von B. an anderm Ort so nachdrücklich in Anspruch genommene Lehre von Gottes Allmacht gegenüber, sowie das Wort Epheser 4. $_5$: *Ein* Herr, *Ein* Gott. Wie widerspricht dem einfachen Schöpfungsbericht mit seinem naiven Schluss: Gott ruhete am 7. Tag von allen seinen Werken, die er gemacht hatte, die unverständliche, künstliche Erklärung, die der Verfasser hier anfügt: Gott hätte nach gehöriger Evolution des Menschen im Paradies mit Bezug auf die Erde das Wort „Engel" in noch anderer als der jetzt bestehenden Form ausgesprochen, wenn nicht durch das Eingreifen Satans ein Stillstand eingetreten wäre, zugleich der 7. Tag, während dessen Gott ruht (I. 57). Vielleicht hat der Verfasser dieses Phantasiebild aus der Kabbala, die er auch sonst etwa anführt (I. 179). — Nicht biblisch trotz Eph. 6. $_{12}$ ist die breite Ausführlichkeit, mit der die *Reiche der Mittelwesen* behandelt sind. Um Gott lebt eine ganze, wohlgegliederte Hierarchie von Untergöttern, Fürsten des Lichts, die Engel und Cherubim, die Söhne Gottes und die Gewaltigen und Thronen (I. 57). Aber auch die antagonistische Majestät geht nicht leer aus. Auch ihm, dem Fürsten dieser Welt, dem Prinzen der Luft und der Geister (II. 10) stehen Fürsten der Finsternis, Engel des Ver-

derbens (II. 66) und Legionen von Erzengeln zur Verfügung. Wo finden wir nur diese Gleichstellung Gottes mit dem Erlöser, diese scharfe Scheidung in 2 Prinzipien, diese stufenmässig gegliederte Zone der Mittelwesen zwischen Gott und Welt? Beginnt nicht Marcion's Evangelium mit diesen Worten: Im 15. Jahre der Regierung des Tiberius kam Gott nach Kapernaum und lehrte an den Sabathen? Jawohl, und *gnostisch* ist auch des Verfassers Dualismus (vgl. den Manichäismus) und die Gliederung der Engelreihen, gnostisch auch die Vorliebe für das Wort Äon.

So das Christentum, das B. verteidigt. Und wer ist nun der Gegner? Wir haben ihn schon genannt, es ist der *Materialismus* in theoretischem und praktischem Gewande. Beides hält B. nicht auseinander. Dass ein theoretischer Materialist nicht damit schon ein praktischer ist, das ist ihm so unverständlich, wie es ihm unerklärbar ist, dass jemand sich ehrlich einen Christen nennen und dabei das Wunder leugnen kann (das Wunder S. 77) oder dass jemand sich gegen die Gefährlichkeit des Materialismus wenden und dabei doch ein Feind des Christentums sein kann (I. 289). Aber nicht nur der Materialismus ist ihm der Feind, sondern auch jede Wissenschaft, die nicht das ist, was er „christliche Naturforschung" heisst und die nicht mit *seinem* Christentum übereinstimmende Resultate hervorbringt. Es kommt denn vor allem die Wissenschaft der Bibelkritik übel weg. Was er vor allem in II. 441 ff. darüber sagt, ist so voll von Verständnislosigkeit und Ungerechtigkeit, dass wir dem einen besondern Abschnitt widmen müssen. Der Schritt von seinem Standpunkt bis zur völligen Identifikation von Materialismus und und Wissenschaft ist nicht mehr gross. B. hat ihn nicht getan, wenigstens nicht ausdrücklich, andere werden ihn, veranlasst durch die Lektüre namentlich seines ersten Buches, unbedenklich ausführen.

Es war nötig, Absicht und Plan des Verfassers etwas auszuführen, allerdings von einem andern Standpunkte aus, aber so objektiv als möglich, in der Regel mit seinen eigenen Worten. Wir gehen zu der Frage über: Wie, *mit welchen Mitteln* sucht er nun seine Absicht, den Bibelglauben als wahrer, schöner, befriedigender nachzuweisen, zu verwirklichen? Ohne eine feste, überall gültige Einteilungsregel zu geben (das dürfte auch schwer halten, da die Kapitelüberschriften selber nicht in einem deutlich erkennbaren innern Zusammenhang stehen), darf man wohl sagen, dass „Naturstudium und Christentum" mehr die Grundlage, das Allgemeine, die Bekämpfung des theoretischen Materialismus enthält, „Natur und Gesetz" mehr die Anwendung auf einzelne

Lebensgebiete, das Besondere, die Bestreitung des praktischen Materialismus. In Bd. I tritt uns nach einem einleitenden Kapitel über den Fortschritt, in welchem B. jeden zivilisatorischen und sozialen Fortschritt rundwegs leugnet (um dann im 2. Kap. S. 60 im Widerspruch mit sich selber doch einen grossartigen Aufschwung der Naturforschung zu konstatiren) und nur einen religiös-mystischen zulässt, der Gegner gegenüber in 2 Kapiteln „Evolution und moderne Weltanschauung" und „Materialismus". Man darf wohl auch das 4. Kapitel „Wissenschaft" hieher zählen. Diesem negativen Teil tritt im Kap. über die „christliche Naturforschung" der positiv aufbauende Teil gegenüber. Aber wer hier etwa eine gründliche Ausführung dessen erwartet, was die Bibel uns von der Natur sagt (I. 171), eine eingehende Schritt um Schritt vorschreitende Auseinandersetzung zwischen biblischer und moderner Weltanschauung, der täuscht sich. Statt dessen begegnet er in diesem Kapitel auf nicht einmal zwanzig Seiten (S. 138 ff.) einer oberflächlichen *Kritik des Darwinismus,* der dem Verfasser nur erwähnenswert ist, weil er ihm ein schlagendes Beispiel der voreiligen Verwechslung von beobachteten Tatsachen mit den daraus abgeleiteten Theorien bietet. Wie ganz anders hat doch Menzi, unter anderm *auch* zu *ganz gleichem* Urteil kommend, in seinem Buch „der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft" S. 81 ff. dem Darwinismus Gerechtigkeit widerfahren lassen! Nicht was die Bibel von der Natur sagt, erfahren wir, sondern was sie über die Gesetzgebung am Sinai, über den Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament sagt, das erfahren wir ausführlich. Nein, auch das nicht einmal, es sind die Reflexionen Bettex' darüber, die wir hier finden. Am meisten Aufbauendes, allerdings auch hier gemischt mit viel „Erbaulichem" und etlichem Unerbaulichem, enthalten die ersten 3 Kapitel des Buches „Natur und Gesetz", betitelt Naturgesetze, Erde und Organismen, der Mensch. Da bedient er sich im Widerspruch mit seiner früher geschilderten Neigung zur Erklärung des Weltverlaufes ganz wissenschaftlicher Mittel und anerkennt, wie übrigens teilweise schon früher (siehe I. Kap. 2) die Energie der Atomkräfte, die Einheit der Kraft und ihre Übersetzbarkeit (vgl. I. 77: die Erkenntnis dieser Einheit dürfte ebenso der grösste und fruchtbarste Gedanke des 19. Jahrhunderts sein, wie im vorigen das Finden der Anziehungsgesetze den Ausgangspunkt der jetzigen naturwissenschaftlichen Anschauung bildete), die Identität des Stoffes im Weltall, die Vereinfachung der Elemente, das Gesetz der Gegensätze, der Solidarität, der Zeit u. s. f.

Auf welche Weise bringt er seine Gedanken zum Ausdruck?

Es rechtfertigt sich, auch *seiner Sprache* etwas Beachtung zu schenken. Denn ihr verdanken seine Werke einen grossen Teil ihres Erfolges. Es ist ein besonderes Charisma des Verfassers, wissenschaftliche Ausführungen auch für nicht wissenschaftlich geschulte Leser eigentlich interessant zu machen. Nichts von der gewöhnlichen Langeweile der Fachgelehrsamkeit! Seine Bücher lesen sich stellenweise wie ein Roman und zwar wie ein dramatisch bewegter. Alles ist Leben und Bewegung. Die trockenen Gesetze der Physik wie die Wunder der Biologie, das Leben der Meerestiefen wie das Treiben der elektrischen Kräfte, den Menschengeist wie die Pflanzen- und Tierseele weiss er so zu schildern, dass man Anteil nehmen *muss*. Er zieht uns unwillkürlich in seinen Bann, er faszinirt. Das erreicht er durch zahllose Frage- und Ausrufsätze, durch oft treffende Vergleichungen, durch prächtige Exemplifikationen; dann vor allem ist es die Schilderung durch Gegensätze und das Paradoxon, was bei ihm vorherrscht. Man lese anstatt vieler die *eine* Stelle Bd. II, S. 133—134 über das Leben in der Tiefe des Meeres. Wie das plastisch und drastisch ist, wie das prickelt und tost und rauscht! Wer so schreiben kann, ist ein Sprachkünstler und dem Kunstwein gleicht auch seine Sprache, dem prickelnden Champagner. Die offenbare Absicht, lebendig, geistreich, paradox zu sein, führt ihn aber zur Unruhe und Unnatur, zu schrecklichen Perioden, gewaltsamen Einschachtelungen, zu schwülstigen Häufungen von gleichbedeutenden Worten, zu endlosen Wiederholungen. Man fühlt es überall, es ist nicht Natur, es ist Manier. So, wenn er dem Wortbild: Himmel der Himmel das andere gegenüberstellt: Höllen der Höllen; wenn er die Fortschritte der modernen Fremdenindustrie unter den Titeln persiflirt „Grosses Spitzbergpolarhotel" „Luftkurort Dawalaghirispitze", wenn er, die Neuzeit auf das Altertum übertragend, die 33 Helden Davids Feldmarschälle nennt, deren jeder über ein Armeekorps von 25000 Mann befahl, wenn er plädirt für eine Abkürzung der vielsilbigen Wörter, so dass man anstatt Zoologie nur noch Zoo und anstatt Elektrizität El sagen solle — das und vieles mehr ist Manier, das heisst man geistreich sein *wollen*. Neben treffenden Vergleichungen (so nennt er die 2 Sauerstoffatome zwei aneinandergekettete Galeerensklaven und sagt vom Phonographen, dass mit ihm die eingefrorenen Jagdhornklänge Münchhausens zur wunderbaren Wahrheit geworden seien), findet sich einiges rein Unverständliches. Man höre folgenden Exkurs über unsere Vokale: Das A ist der aktive Anfang der Tat und der Lebenskraft, das O das grosse volle Erkennen, das J die spitzige Ichheit, das E die

seiende, wehende Seele und mit Recht machten die Kelten, dieser poetische Volksstamm, der das Weib wie kein anderer verstand, das stumme E zum Zeichen des Weiblichen. Das U aber ist der dunkle, duldende Urgrund, der Schlund (II. 237). Er lässt Gott sich ans Klavier setzen (II. 57) und redet frivol von einem frischen fröhlichen Kriegchen (Mann und Weib S. 137). Schlechtes Deutsch findet sich da und dort. Naumanns Hilfe hat 1898 (Febr.) einige Beispiele gebracht. Vermehren wir sie noch um einige: das Leben des Mannes ist ein fortwährendes Gehorchen dem Gesetz, das sich freiwillig Stürzen in das Nichts, der Salon muss froh an ihm sein (sc. an einem ganzen Manne), die Kunst ist eine ewige Protestirung (anstatt Protest) gegen den Materialismus.

Inhaltlich findet sich im Einzelnen manches *Richtige*. Wir sind mit seinen Bemerkungen über Komfort, über Luxus, den er Stoff ohne das entsprechende Geistesquantum nennt, über die Notwendigkeit der Rückkehr zu den beiden gewaltigen Quellen der Volkskraft und Volksgesundheit, zu Sonne und Meer, über die Gefahren der Verkehrszunahme für unsere Nerven einverstanden. Wenn freilich hiezu B. meint, wir seien als gefallene Menschen für die richtige Benutzung von Dampf und Elektrizität geistig zu schwach, so kann ich dem nicht beipflichten. Ich bin der Meinung: Wir leben eben gegenwärtig in einem Uebergangsstadium und haben die richtige Weise, nur das *gesunde* Mass der auf uns wirkenden Eindrücke aufzunehmen und die übrigen einfach von uns abgleiten zu lassen, noch nicht gefunden. Ganz gut ist, was B. gegen die Überschätzung der sogenannten populären Wissenschaft sagt, über die misstrauische und ablehnende Stellung der Christenheit zur Naturerkenntnis, wobei man nur das Wort Christenheit in spezifisch Bettex'schem Sinne aufzufassen hat. Auch die Warnung vor Kulturseligkeit, vor Leichtgläubigkeit der Wissenschaft gegenüber, vor Unterschätzung der Sittlichkeit gegenüber dem Wissen ist in unserer Zeit gewiss am Platze. Dass auch die Wissenschaft in letzter Instanz auf Axiomen, auf Glaubensdogmen beruht, ist gewiss und dass namentlich der Materialismus in jeder seiner Formen eine durchaus dogmatische, metaphysische Anschauung ist, hat ja Menzi wieder festgestellt. Der Verfasser hat ganz recht, die wahre Schwäche des Materialismus darin zu finden, dass er das Vorhandensein von geistigen Imponderabilien, von den Kräften der Moral und der Religion leugnet (I. 308) und es ist ein erquickendes Wort, das er über den Wert der Wissenschaft zu sagen weiss (Das Wunder S. 28): Es wäre undankbar, nicht anzuerkennen, dass die Wissenschaft uns grosse, anregende, stärkende Horizonte eröffnet und viel Schönes und Wahres über die Schöpfung gesagt hat.

Aber was B. so namentlich im Einzelnen mit der einen Hand gegeben hat, das nimmt er mit der andern Hand wieder. Und er nimmt mehr, als er gibt. Seine ganze *prinzipielle* Haltung gegenüber der Wissenschaft steht im *Widerspruch* mit der soeben kundgegebenen Wertschätzung. Man halte daneben die andere Stelle: Warum soll der Christ die Wissenschaften und die Künste etc. nicht in Frieden bebauen und mit gutem Gewissen geniessen? Weil Gott nicht will, dass er sich lange mit Träbern (sic!) sättige (II. 433). Man möchte hier an Jac. 3. $_{10}$ erinnern: Aus demselben Munde geht Lobpreisung und Fluch. Das soll, meine Brüder, nicht also geschehen! Diesem Generalwiderspruch reihen sich andere an, von denen wir schon geredet haben und noch reden werden, die alle zu dem Wort des Verfassers (Mann und Weib S. 176): Wir haben es hier nicht mit Personen, sondern mit Prinzipien zu thun, haben nicht nach subjektiven Gefühlen und Sympathien, sondern nach göttlichen Gesetzen zu urteilen: einen sehr sonderbaren Kommentar liefern. Zählen wir einige dieser Widerprüche auf. Er findet, hauptsächlich auf sozialem Gebiet, einen Rückschritt (I. 49) und erwartet doch, dass das Assoziationsprinzip erstaunliche Früchte zeitigen werde (I. 104). Er konstatirt, dass Gott für seine ganze Schöpfung nur eine und dieselbe Mathematik, Mechanik, Physik und Chemie gedacht habe (I. 84), dass dieser Geist, der freieste der freien, der hinweht, wohin er will, sich selbst Gesetze schaffe, die er nimmermehr übertritt (II. 23); die Natur macht keine Sprünge (II. 75) und glaubt dabei an die Wirklichkeit von Wundern durchaus im Bereich des Naturlebens, von Wundern, die, falls sie geschehen sind, sich über die Gesetze jener Mathematik, Mechanik, Physik und Chemie schlechthin hinweggesetzt haben. Und er sagt: Ein Gott, der unwiderruflich durch seine eigenen Gesetze gebunden ist, der die Sonne, die er schuf, in der Bahn, die er ihr zeichnete, nicht plötzlich aufhalten kann, ohne dass auf derselben oder auf der Erde auch nur ein Atom weggerückt wird, ist ein ohnmächtiger und verächtlicher Gott (Das Wunder S. 38). Wenn das keine faustdicken Selbstwidersprüche sind! Er spottet über den alten, hohlen Rationalismus und will z. B. das Wunder von den drei Männern im Feuerofen auf eine Weise plausibel machen, die die fatalste Ähnlichkeit mit der natürlichen Wundererklärung des alten Rationalisten Paulus hat (Evgl. Wochenbl. 1899, S. 117). Er kämpft gegen Materialismus und treibt gemäss seiner Bibelauffassung eine massive, in einem gewissen Sinne ganz wohl materialistisch zu nennende Exegese. Er bekennt sich zur heliozentrischen Weltanschauung (II. 219. 94), aber im gleichen Atem-

zuge betont er, dass auch Kopernikus unsern geozentrischen Standpunkt nicht überwunden habe, weil er der einzig richtige sei, was doch höchstens inbezug auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch und die Weisheit der Gasse gesagt werden kann.

Zu diesen Widersprüchen, die sich jedem Leser bemerkbar machen müssen, kommt hinzu, dass B. ein von vornherein und in allen seinen *Voraussetzungen verfehltes* Unternehmen begonnen hat. Es ist verlorene Liebesmühe, eine wörtliche Inspiration der Bibel wieder aus der Grabesruhe zu wecken, in die man sie unter ernsten Theologen für immer gebettet hat. Schlatter, Kinzler u. a., eine Reihe von Theologen auf dem rechten Flügel haben schon längst die Richtigkeit des Urteils dargetan, das einst Pfr. Altherr in seiner Broschüre „die Bedeutung der Bibel" gefällt hat: „Wir dürfen sagen, dass unsere Gegner selbst laut der Wahrheit Zeugnis geben, dass die Bibel Menschenwerk ist. Was uns von ihnen scheidet, ist nur das Mehr oder Weniger von Kritik an der Bibel. Sie essen längst mit uns das gleiche Brot der freien Forschung, zum guten Teil aus den gleichen Händen." Es gibt wohl eine christliche Art, Naturforschung zu treiben, aber eine christliche Naturforschung gibt es nicht, namentlich nicht im Sinne Bettex', der nur das als Naturforschung gelten zu lassen scheint, was mit den Aussagen der Bibel harmonirt (I. 171). Das kann nicht anders als erkünstelt und gequält herauskommen; denn wer heute noch im Ernst die Gleichheit der *Natur*anschauung der Wissenschaft und der Bibel festhält, ich rede nur von der Anschauung inbezug auf den äussern Bau und Lauf der Welt, der *will* unbelehrbar sein. Und es *soll* auch gar keine christliche Naturforschung geben, so wenig als eine christliche Medizin oder christliche Chemie, sondern eben nur eine wissenschaftliche Naturforschung. Das ist es ja gerade, was Zerrissenheit und Unsegen in die Kirche hereinbrachte, was die segensreichen Wirkungen dieses unvergleichlichen Buches, der Bibel, durchkreuzt, ja in Unheil verwandelt hat, dass man sie in unbegreiflicher Verkennung ihres eigensten Zweckes als kräftigstes Beweismittel auch in Sachen der Natur- und Geschichtswissenschaft gebraucht hat, während sie doch ersichtlich den Nachdruck auf das sittliche und religiöse Leben legt, sie will von Gott zeugen und in der Menschheit göttliches Leben wecken, so, wie es lebte in der Person Jesu Christi. Das ist ihr einziger Zweck und es ist ein blinder Schreckschuss, wenn B. I. 172 sagt: „Ist das erste Wort der Bibel nicht wahr, so wirf sie weg; sie fängt mit einer Lüge an!" Selbst *wenn* wir den ersten Satz der Bibel nicht mehr für eine den bekannt werdenden Tatsachen

vollkommen entsprechende Ausdrucksweise halten könnten, eine Möglichkeit, die immer weniger zur Wirklichkeit zu werden scheint, so wäre er ja doch noch lange keine Lüge, sondern eben eine Anschauung, die einmal wahr gewesen ist. Wie kann man nur über einen derartigen Gegensatz so leicht hinweggleiten! Aber was B. dann weiter sagt: „Gibt es aber einen Anfang, einen Gott, einen Himmel und eine Erde und hat Gott sie geschaffen, dann ist die Bibel wahr bis zum Schlusswort vom neuen Himmel und von der neuen Erde. Christ oder Nihilist!“ *Das* ist nicht wahr, weil ein ganz unerlaubter, unberechtigter, unlogischer Schluss!

Man ist im letzten Jahrzehnt — und die Arbeit der Bibelkritik von rechts und links und in der Mitte hat hiebei grosse, ungemein schätzbare Mithülfe geleistet — dazu gelangt, sich in weiteren Kreisen zu der Bibel wieder ein Herz zu fassen, ein rein menschliches Interesse für sie zu fühlen auch dort, wo man es für immer ausgelöscht wähnte. Glücklicherweise! Um ihres *rein religiösen* Gehaltes willen geschah das, wie ja auch tatsächlich, um mit Martin Finckh (Kritik und Christentum) zu reden, in der immer wieder erlebten, *erbaulichen* Wirkung der heiligen Schrift der tiefste Grund des nicht erlahmenden Widerstandes gegen die Kritik gelegen hatte (S. 45). Man war soweit gekommen, zuzugeben, (a. a. O. S. 50), dass, wenn in der Bibel Gott selber uns entgegentritt, es ihm jedenfalls tatsächlich nicht gefallen hat, das in einer über alle Kritik erhabenen Form zu tun, sondern in einer Form der Knechtsgestalt, die den Gedanken nahelegt, es sei geradezu Gottes Wille, dass sein Wort von den Menschen ganz ebenso kritisch angesehen werde, wie alle andern Dinge. Und nun man so weit gekommen und das Recht der Bibelkritik postulirte und überall, ganz abgesehen von der theologischen Richtung, auch ausübte, kommt ein solches Buch und will wieder wie in den trüben Zeiten der reinen lutherischen Lehre die Bibel als dictum probans, als Beweismittel auch in naturwissenschaftlichen Dingen hinstellen. Geschähe das in einer Form und auf eine Weise, gegen die nichts einzuwenden wäre, so würde schon ein doppelter Schaden gar nicht abzuwenden sein. Einmal werden sich jene aufgeklärten Christen, die sich der Bibel genähert haben, sofort zurückgestossen fühlen und werden sagen: Also so ist das gemeint? Man will aus unserer freundlicheren Haltung der Bibel gegenüber, einer Haltung, die lediglich der religiöse Gehalt und Inhalt der Bibel verursachte, eine Schlinge drehen, um uns sachte wieder unter das alte Joch des Buchstabens zurückzuzwingen. Und sodann werden sich jene ängstlichen

Christen, die ja, wie B. selbst sagt (I. 128), von vornherein geneigt sind, der Naturerkenntnis gegenüber eine ihrer unwürdige und, wo nicht feindliche, doch kleinlich misstrauische, halb spöttelnde, oder doch zum mindesten ausweichende, ablehnende Stellung einzunehmen, erst recht auf ihr Misstrauen und ihre Entfremdung versteifen: Ein Mann von solcher Gelehrsamkeit und Bedeutung hat es gesagt, ergo —!

Wie muss nun aber erst ein solches Buch schaden, das so auftritt wie das unseres Verfassers, das *die Bibelkritik* mit einer Verständnislosigkeit und Ungerechtigkeit ohne Gleichen in zehn Seiten (II. 441—450) „abmacht"! Es mag noch angehen, dass er von selbstkluger Krittelei, kritischem Schwindel (I. 249) redet, dass er sie eine kleinliche und nörgelnde, scheelsehende und missgünstige, unsichere und schwankende, sich stets widersprechende Kunst nennt (II. 446), obschon schon das ziemlich unfreundlich klingt. Aber geradezu boshaft ist es, in gesperrtem Druck folgendes zu schreiben: „Ein Wort des Ewigen und Allmächtigen Gottes und Vaters an seine Geschöpfe und Kinder zu ihrem Ewigen Heil! Revidiert, korrigiert und approbiert von der wohllöblichen theologischen Fakultät zu X." Nur boshaft ist die Frage: Oder habt ihr schon einen gesehen, der nach 10 Jahren fleissiger Bibelkritik noch gewusst hätte, was er glaubt oder ob er noch etwas glaubt? Übertrieben ist die Behauptung, dass die Bibelkritik vielfach in eine tendenziöse und einseitige Negation ausarte. Lukas Heland (S. 41), gewiss nicht *für* Kirche und Theologie parteiisch, sagt von ihr das Gegenteil, sie habe heutzutage ihr einseitig auflösendes und zersetzendes Stadium hinter sich, sie habe gelernt, auch belebend und schöpferisch zu wirken. Die Pflege der Bibelkritik durch die *ganze* christliche Theologie, gleichgültig welcher Richtung, ist ein Beweis für Heland. Unwahr und ungerecht durch und durch ist die abscheuliche Stelle (II. 448): „Ist die Bibel, *nach neuer Kritik*, ein nachgemachtes Gewebe von Fabeln, *kein* Buch davon echt und *kein* Verfasser eine historische Persönlichkeit, so erfordert die einfachste Hausirerehrlichkeit, dass man nicht von der Kanzel herunter dem armen Volke eine Ware als echt anpreise, von der man weiss, dass sie falsch ist!" Welche *neue*, ernsthafte Kritik, die diesen Namen verdient, soll das sein? Man wird entschieden keine finden können. S. 242 u. ff. im 1. Band verdienen, tiefer gehängt zu werden. Dort soll die Kritik, wohl in erster Linie die von D. Fr. Strauss geübte, lächerlich gemacht werden durch die Behauptung, dass es keine historische Figur gebe, die sich nicht in einen Mythus auflösen liesse. Das wird dann an Gœthe, der

als „Gothe“ der personifizirte Genius der Germanen sein soll, an Bismarck und Napoleon (ersterer der grimmige nördliche Winter, wie er kämpft mit Napollo oder Apollo, dem Sonnengott des Südens!) dumm und dreist nachgewiesen. Auch hier ein Durcheinander von Wahrem und Falschem. Wahr ist die Behauptung: Gottes Wort ist, was aus dir einen Gottesmenschen macht. Im gleichen Zusammenhang aber legt B. einen grossen Nachdruck auf die Zustimmung zur wunderbaren Zeugung Christi, auf seine Gottheit, auf sein Wandeln auf dem Meere. Sollen diese umstrittenen Glaubenssätze jene Wirkung haben und uns zu Gottesmenschen machen? Es ist die „Hilfe“, in der F. Mohr über die Stellung B. zur Bibelkritik das Schlussurteil fällt: „Die Verhöhnung der modernen Bibelkritik geht weit sowohl über das, was Tatsache ist, als über das, was gerecht ist, hinaus.“ Was aber sicher ehrlich gemeint ist, das ist die kühle Ansicht: Nach den Ansichten der menschlichen Vernunft in Religionssachen fragen wir nichts (Wunder S. 96), und das naive Geständnis: Ich gestehe recht gern, dass ich diese Kritik (die Bibelkritik ist gemeint) noch nie verstanden habe. Evgl. Wochenbl. 1899, S. 117. Der einfache Schluss, den *wir* daraus ziehen, lautet: Was man eingestandenermassen nicht versteht, das soll man auch nicht kritisiren!

Wir haben bereits gesehen, wie B. den Feind schlimmer macht, als er in Wirklichkeit ist, um dann desto kräftiger auf ihn losschlagen zu können (Hilfe 1898, Nr. 6). Noch einige Beispiele. Von den Wunderscheuen sagt er, sie dekretiren keck und sicher, dass, was in ihr kleines Hirn nicht hineingehe, überhaupt nicht möglich sei (Wunder, S. 77). „Der moderne, sich frei nennende Protestantismus bietet nach B. (a. a. O. S. 95) unter neuem Namen den alten hohlen Rationalismus, die Moral der ehrlichen Leute und einige theologische Ansichten, die jedermann nach Belieben annehmen oder verwerfen kann; denn sie ändern nichts am Menschen noch an seinem Leben.“ Verleumdung! „Die heutige Wissenschaft, die sich stolz die vorurteilsfreie nennt, spottet, ohne es sich näher anzusehen, über alles, was nicht in ihre Systeme und Theorien passt, über alles, wofür *sie* bis jetzt noch keine Erklärung zu finden wusste.“ Nein, das tut sie nicht! Und wie darf jemand so sprechen, der selbst in der Erklärung der Vorgänge der Natur sich so sehr der gesicherten Resultate dieser Wissenschaft bedient wie Bettex! Mit Erstaunen lesen wir I. 250: „Die Wissenschaft war in der Weltgeschichte nie ein bedeutender Faktor.“ Das ist nicht einmal für denjenigen richtig, der in der Weltgeschichte bloss eine Kriegsgeschichte sieht. „Diejenigen, welche nicht an das Wunder

glauben, *wollen* nicht daran glauben" (Evg. Wochenbl. S. 117). B. hat keine Idee von der Macht der Wahrheit, von dem Zwang wissenschaftlicher Beweisgründe. I. 299 heisst es: „Unschön am Materialismus ist auch sein Verhältnis zur Natur. Man vermisst darin jede Herzlichkeit und Sympathie." Das ist, wenigstens in praxi, unrichtig. Es wäre gut, wenn alle Christen ihrem Glauben so anhänglich wären, wie die Materialisten der Natur. Im Materialismus findet B. ein Gewühl von streitenden, über einander zankenden Menschen (I. 327.) War es nötig, um das zu finden, zum Materialismus zu gehen? Das konnte B. reichlich auch in seiner Kirche haben. Wo ist das moderne Christentum „ohne Christus, ohne Bibel und ohne Gebetserhörung", von dem er II. 27 redet? Es geht doch kaum an, das moderne Christentum kurzweg mit den freireligiösen Gemeinden zu identifiziren. B. versteht das Wesen unserer Zeit schlecht, wenn er (Mann und Weib S. 163) meint, wir seien stets überzeugt, dass wir die einzig wahre und erspriessliche Lebensweisheit aufgefunden haben. Im Gegenteil, wir fühlen uns mehr als auch schon in vergangenen Zeiten als suchende, auch als Gott suchende. — Noch gegen zwei Punkte müssen wir uns verwahren. Unser Verfasser konstatirt (I. 296) die merkwürdige Tatsache, dass Christen von geistiger Umnachtung und Unzurechnungsfähigkeit, die zum Selbstmord führen, ganz auffallend verschont bleiben! Es dürfte B. schwer fallen, das zu beweisen. Denn es kann sich ja nur auf *innere* Christen beziehen und diese hat die Statistik, so vieles sie schon getan hat, doch noch nie gezählt. Darauf berufe man sich lieber nicht. Jeder, der schon an einem Sterbebette gestanden hat, wird sich gegen die Absicht verwahren, aus der Art des Todes Schlüsse zu ziehen auf gottlose oder christliche Gesinnung. Wir alle kennen exemplarische Christen, die eines schrecklichen, und sogenannte Gottlose, die eines sehr sanften Todes gestorben sind. Wer trotzdem, wo es sich um den Gegner handelt, einen solchen Schluss zieht, fällt unter das Gericht des bekannten Herrenwortes Luc. 13, $_{1-5}$. Und sodann müssen wir uns des Entschiedensten gegen eine Kampfesart wenden, die nur den Schwachen zu verwirren geeignet ist. Oder soll es denn wirklich ein gültiger Beweis für das Wunder sein, ein Beweis, der heute noch gilt, wenn B. an mehreren Orten sagt: Die Propheten und Apostel und Christus hätten doch selber auch eine Vernunft gehabt und gewusst, was vernünftig und vernunftwidrig, sie hätten aber an das Wunder geglaubt, also — (Evg. Wochenbl. S. 117), wenn er weiter sagt: Wenn sie daran glaubten, dann waren sie alle nach der Meinung derer, die das Wunder leugnen, und trotz

ihrer erhabenen Moral Schwachköpfe (Das Wunder, S. 73). Gewiss haben sie daran geglaubt und ebenso gewiss waren sie keine Schwachköpfe. aber was uns von ihnen unterscheidet, ist eine andere Anschauung von Natur und Welt. Weil Jesus Christus an den persönlichen Teufel glaubte, soll das uns nötigen, auch daran zu glauben, im Widerspruch mit einer Naturansicht, die nun einmal für diese tragikomische Person und seine lokale Hölle keinen Platz mehr hat? Es ist doch eine starke Zumutung, weil Luther an Hexerei und Zauberei geglaubt hat und dabei kein Dummkopf gewesen ist, müssen wir für alle Zeit auch dran glauben. Das ist nicht wissenschaftliche Überredungskunst, das ist ein absichtliches Verschweigen dessen, was die Kraft jenes vermeintlichen Beweises ausmacht, des Wechsels der Anschauungen.[1])

Alle die aufgezählten Eigenschaften B.'s treten nun gleichsam geschlossen in *dem* Punkte auf den Plan, der uns noch zuletzt beschäftigen soll, in der Frage des *Wunders*. Eine Broschüre des Verfassers beschäftigt sich ja lediglich damit. Es fällt uns nicht ein, am Ende dieser Arbeit noch die ganze *Wunderfrage* aufzurollen. Wir begnügen uns damit, auf einige Widersprüche aufmerksam zu machen und einige Einwände des Verfassers genauer anzusehen. Auf einen Hauptwiderspruch unsers sehr wunderfreundlichen Schriftstellers haben wir bereits hingewiesen (oben S. 153). Einen andern finden wir in der *Definition des Wunders*. Er sagt (Evg. Wochenbl. S. 114): Dem Christen sind die Wunder extra schöne Taten Gottes. Das wäre also eine ganz populäre Definition, die uns so wenig weiter bringt, als die andere: Das Wunder ist ein höheres Denken und Tun Gottes. Schon näher an den Kern der Sache führt uns das Wort: Das Wunder ist eine Steigerung des Gesetzes (II. 90) und das ähnliche: Das Wunder ist eine komparative Erhöhung der Naturgesetze (II. 424). Eine dritte Definition findet sich „Das Wunder" S. 11: Es ist etwas, das wir nicht verstehen, etwas Unerklärliches (s. auch I. 162: Das Wesen des Wunders ist eben seine Unbegreifbarkeit und Unbeweisbarkeit): sei es dass wir dasselbe als Wirkung noch unerkannter Gesetze oder als unmittelbaren Eingriff eines allmächtigen Gottes auffassen. Und endlich eine letzte Worterklärung, die sich im wesentlichen mit der vorangegangenen deckt:

[1]) Vor der „Ascetischen Gesellschaft" habe ich in einem Korreferat am 5. Juli 1899 die Manier Bettex' eine unehrliche und unredliche genannt. Hr. Pfr. von der Crone in Bülach hat mich damals aufgefordert, Beweise zu liefern. Ich hoffe sie in Vorstehendem gründlicher, als es mir dazumal möglich war, gegeben zu haben.

Das Wunder ist ein ausserhalb der bisher bekannten Na urgesetze Geschehendes: sei es, dass man es als infolge von höhern Gesetzen geschehend betrachte, sei es, dass man es einer willkürlichen, allen Naturgesetzen überlegenen Einwirkung Gottes zuschreibe.

Da ist nun zu sagen: Die 3 ersten Definitionen bis zum Wort „Unerklärliches" treffen das Wunder gar nicht, wie es im wissenschaftlichen Sprachgebrauch herrscht. Auch wir leugnen nicht das Dasein eines Übernatürlichen, wir leugnen nicht, dass dieses Übernatürliche von höheren Gesetzen regiert werde, wir leugnen nicht, dass es Wirkungen von bisher uns noch unbekannten Naturgesetzen gibt, aber das alles ist kein Wunder, das letztere zumal ist nur ein Wunder in Anführungszeichen, ein relatives Wunder, wie z. B. die Entstehung jedes neuen Geschöpfes in Tier-, Pflanzen- und Menschenwelt. Eine neue Entdeckung, die der Röntgenstrahlen z. B., scheint uns wunderbar. Aber was sie zeigt, das ist gerade eine wunderbare Gesetzmässigkeit. Sie zeigt die bisher bekannten Naturgesetze zum Teil aufgehoben, erfüllt, vervollkommnet, aber in einem Zusammenhang und einer Ordnung, die nur möglich war auf dem Fundament der früheren und die als ihre direkte Fortsetzung erscheint, nicht als ein übers Knie Abbrechen. Sie schlägt nicht der Gesamtheit der bisher bekannten Gesetze ins Gesicht wie das Wunder im absoluten Sinne. Röntgen hätte seine X-Strahlen nicht entdeckt, wenn nicht vorher die ultra-violetten Strahlen, die Geissler'schen Röhren, die Tesla'schen Wechselströme in ihrem gesetzmässigen Zusammenhange bekannt gewesen wären. Aber eben dies ist unstatthaft, beides zusammenzuwerfen und mit dem gleichen Begriff „Wunder" zu decken, wie B. dies in der 3. und 4. Definition tut, Wunder als Wirkung noch unerkannter Gesetze und Wunder als willkürliche, allen Naturgesetzen überlegene Einwirkung Gottes. Jenes anerkennen wir, dieses, eben das Mirakel, das absolute Wunder leugnen wir. Auf dem Boden der Natur, im ganzen Komplex des Sinnlich-Wahrnehmbaren herrscht das Gesetz der Kausalität, der Ursächlichkeit. Wenn das Übernatürliche in diesen Komplex hineingreift, so bedient es sich sogar der Hülfe der Naturgesetze. Der wahre Lebenspunkt der Wissenschaft liegt im Nachweis, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung der Sendung ist, welche der Mechanismus im Bau der Welt zu erfüllen hat (Lotze, Mikrokosm. XV.).

Ja, wir negiren das absolute Wunder und was man als solches ausgibt, wo es auch stehen mag, nicht um einer Laune willen, nicht einmal zuerst um der wissenschaftlichen Wahrheit

willen, sondern um Gottes willen. Wunder tuend ist Gott nicht ein Gott der Ordnung, sondern der Willkür. Wenn er dann nur mit seinen Wundern wenigstens im Reich des Übernatürlichen bliebe, aber nach B. greift er ja, wann er will, in die Naturordnung ein und unter diesen Umständen den Gesetzen des Naturverlaufes nachzuspüren und sie zusammenhängend darzustellen, hätte weder Sinn noch Zweck. Die Apostel hatten leicht an Wunder glauben: denn für sie gab es nun einmal noch keine Kenntnis von einer Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen, von einer tiefern Gesetzmässigkeit, die nicht bloss regelmässiger Wechsel ist. Das ist auch der Grund, dass mit der Zunahme der eigentlichen Naturwissenschaft, die die einzelnen losen Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang hineinstellt, die Wunder prozentual abnehmen und dass, je weiter zurück wir gehen, desto häufiger das Wunder wird. B. weiss dafür einen andern Grund, keinen für uns sehr schmeichelhaften (das Wunder S. 67): „Für uns entartete, Gottes Wort und Wahrheit verachtende christliche Völker öffentlich Wunder tun, hiesse die Perlen vor die Schweine werfen und wir hätten nur grössere Verdammnis davon." Aber sogar der alttestamentliche Gott ist milder als der Gott Bettex'. Jehova will Sodom retten, wenn 10 Gerechte dort zu finden sind, B. erlaubt es seinem Gott nicht, um der jetzt lebenden Gerechten willen sich dem Volke gnädig zu erzeigen und Wunder zu tun. Aber, eine offene Frage, wenn Gott so leichthin Wunder tun könnte (immer sind natürlich absolute Wunder gemeint), wäre es dann nicht seine Pflicht, sich dem gen Himmel schreienden Rufe ums tägliche Brot, wie er stündlich von Millionen zu ihm aufsteigt, nicht länger zu verschliessen und diese Millionen wunderbar zu speisen? Aber in einem solchen Fall, wo es nahe läge, an das Wort Jakobi zu denken: Wer nun weiss, Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde: werden dann immer die bekannten höhern, sittlichen Zwecke in den Vordergrund gestellt, der Glaube und das Heil der unsterblichen Seele, als ob es nicht auch ein sittliches Tun wäre, den Hungernden zu speisen und als ob es nicht heute als hundertfach wahr erkannt würde, was derselbe Jakobusbrief $2, 15—16$ sagt! Oder sind etwa die Wunder des Propheten Elisa um so höher, sittlicher Zwecke willen geschehen? Renan sagt in seinem Buch „die Apostel", Reklam Ausg. S. 34: Die Wunder, die der Glaube zu verrichten vorgibt, geschehen nicht dort, wo es sein sollte, ... Nie wurden Wunder vor der Menge vollbracht, die bekehrt werden sollte, d. h. vor den Ungläubigen.

Wir halten im ganzen Reich des Sinnlich-Wahrnehmbaren

die Naturordnung für das durchaus genügende und entsprechende Mittel, mit dem Gott seine Zwecke *völlig* und *alle* seine Zwecke erreicht. Eine andere Ordnung ist für dieses Reich gar nicht nötig.

Aber B. meint an verschiedenen Stellen, ein durch das Naturgesetz gebundener Gott sei ein ohnmächtiger, nicht allmächtiger Gott. Aber wie kann man sich auch nur so ausdrücken! Ja, wenn dem Weltschöpfer die Naturgesetze von einem noch höhern Gott gleichsam als Regel und Richtmass auferlegt worden wären, dann dürfte man so sagen. Aber Gott hat sich doch diese Gesetze selbst für einen bestimmten Teil seines Wirkens gegeben, sie sind für dieses Gebiet der Ausdruck seines Willens und seines Wesens, er würde seine Einheit gefährden, wollte er dem zuwiderhandeln. Wenn ein Anthropomorphismus von ihm gebraucht werden soll, so sei es wenigstens kein Bettex'scher. Nach ihm gleicht Gott einem Manne, der bald aus diesem, bald aus jenem Beweggrund seine Grundsätze ändert und eben dadurch unfrei, von äussern Einflüssen abhängig ist. Wir wollen ihn lieber vergleichen mit einem, der im Lauf der Zeit einige feststehende, ihm selbst durchaus gewisse Grundsätze für seine Lebensführung gewonnnen hat, sich nach ihnen richtet und sich dabei völlig frei fühlt, weil er diese Regeln sich eben selbst gegeben hat. — B. vermenschlicht Gott gerade dort, auf dem Gebiete, wo er schlechthin übermenschlich, allmächtig, vollkommen sein und bleiben sollte. Vom Psalmwort 115, 3: Unser Gott ist im Himmel, er schaffet alles, was er will: ist zu lange schon einseitig die erste Hälfte hervorgehoben worden, man lasse auch einmal den drei Schlussworten ihr Recht. — Wir müssen in diesem Zusammenhang auch von der *Gebetserhörung* reden. Die klassische Stelle hiefür ist die folgende (Wunder, S. 34): Das Gebet ist Glaube an das Wunder. „Zu glauben, dass du mit einigen Worten . . . . zu dem in unnahbarem Licht trohnenden Gott und Schöpfer dringen, seine Rat- und Beschlüsse beeinflussen und diese prima causa aller Dinge bewegen kannst, an seinem allumfassenden Weltallsplan etwas zu ändern u. s. f., das ist Wunderglauben. Es ist unnötig, einer solchen Ansicht von Gebetserhörung viel beizufügen. Man hat hier zu wählen zwischen B. und Lucas Heland einerseits, welch' letzterer noch entschiedener zusammenfassend sagt, (235): Jedes Gebet läuft auf folgendes hinaus: „Grosser Gott, mache doch, dass zwei mal zwei — *nicht* vier sei!" — und zwischen Jesus Christus anderseits im Unservater und in Gethsemane: Nicht mein, *dein* Wille geschehe! Dass B. auch die ganz richtige und einzig christliche

Ansicht von der Gebetserhörung kennt (I, 266): es ist Tatsache, dass wir auf unser ernstes Gebet hin jedesmal freudigen Trost und Kraft empfangen, eine Ansicht, welche genau diejenige jenes modernen Christentums ist, dem er das Gebet abspricht, zeigt nur, wie ruhig er Christliches und Nichtchristliches neben einander bestehen lässt. Und selbst, wenn ein solches Beten mit wesentlich subjektiven, nicht objektiven Wirkungen nichts weiter als eine geistige Turnübung wäre, wie B. sie nennt (a. a. O. S. 35), so wäre doch sein Wert konstatirt. Ich persönlich bin geneigt, den Wert solcher Turnübungen für die Gesundheit des Geistes nicht minder hoch zu taxiren, wie den der leiblichen Übungen für den Körper.

Ein weiterer Widerspruch, schon einmal kurz berührt, werde hier noch etwas ausführlicher erörtert. Nach B. ist das Wesen des Wunders eben seine *Unbeweisbarkeit*. Das hält ihn aber nicht ab, dessen Geschehen rationalistisch, d. h. auf dem Wege natürlicher Erklärung, mit Hilfe der Physik und Chemie plausibel zu machen. Oder tut er das nicht, wenn er auf die Frage: Inwiefern soll es vernunftwidrig sein, dass Gott drei Männer im Feuer schützte? — die Antwort folgen lässt: Noch vor 100 Jahren hätten wir es für völlig widernatürlich gehalten, hätte einer gesagt, man könne . . . Wasser in glühender Schale gefrieren lassen? (Evgl. Wochenbl. S. 117). Die wenigsten Leser werden das für eine einfache Analogie halten, sondern eben für eine Erklärung der Möglichkeit jenes Wunders und den Schluss ziehen: Wie es möglich ist, Wasser in glühender Schale gefrieren zu lassen, so war es auch gewiss Gott möglich, die drei Männer im Feuerofen in ihrer normalen Körpertemperatur zu erhalten. Und mit der Möglichkeit des Wunders ist dann auch seine Wirklichkeit gegeben. Aber Herr B. versuche es einmal, Wasser in glühendheissem Becher gefrieren zu lassen, ohne vorher die Bedingungen zu diesem Experiment hergestellt, die Voraussetzungen geschaffen zu haben. Und darauf kommt alles doch wohl an. Es geht nicht an, diese Bedingungen, die das Geschehen allein ermöglichen, und die früher gar nicht bekannt waren, um Jahrtausende zurück zu transponiren. Man wendet natürlich sofort ein: Ja, den damaligen *Menschen* waren sie nicht bekannt, aber doch wohl dem allwissenden *Gott*. Wir wollen auch gar nicht über die Möglichkeit dieses Wunders vom Standpunkte Gottes aus streiten, uns genügt der Hinweis auf die widerspruchsvolle Haltung B.' Wäre es so geschehen, wie B. es uns nahe zu legen scheint, oder auf ähnliche Weise, dann wäre es sogar für jene Zeit kein Wunder mehr gewesen, also auch nicht als ein solches berichtet worden.

Denn sehr richtig sagt Bettex: Ein erklärtes Wunder ist ein logischer Widerspruch. Nur das ist ein Wunder, das ohne das Reich der Mittelstufen, durch unmittelbares göttliches Eingreifen über den Kopf der für diesen Fall nicht ausreichenden Naturgesetze, hier also ohne Elektrizität oder flüssige Luft, zu Stande kommt. Sodann: im Fall es so geschehen wäre, hätten die Berichterstatter, die ja nach B. mit einem reichen Mass von Vernunft begabte Leute gewesen sind, es uns ohne Zweifel berichtet und zwar ohne gerade die Hauptsache zu vergessen. Wenn die menschliche Vernunft sich nicht inzwischen geändert haben sollte, so muss die erste Frage der Augenzeugen jenes vermeintlichen Wunders die genau gleiche Frage gewesen sein, die wir in ähnlichem Falle stellen würden: *Wie* ist das zu Stande gekommen? Und endlich noch eine kleine Schwierigkeit: Mit welchem Recht, aus welchem ernsthaften, zwingenden Grunde lassen die Wunderfreunde stets die mindestens so gut bezeugten, sehr oft eben so „sittlichen" Wunder in den Schriften der Heiden ganz bei Seite? Oder, wenn wir einmal der Bibel die Priorität lassen wollen, warum werden denn die Wunder der Kindheitsevangelien Jesu nicht berücksichtigt, die so genau auf der Stufe von Matth. und Luc. 1–2 stehen, dass man diese letzteren Kapitel schon für einen aus einem evangelium infantiae in die Bibel hinein verirrten Bericht gehalten hat? Ist nicht die Sonderung zwischen den biblischen und jenen Wundern auf ganz und gar menschliche Weise, wesentlich mit Rücksicht auf Gebrauch und Tradition geschehen? Doch genug, wir wollen ja nicht pro et contra Wunder kämpfen, sondern pro et contra Bettex. B. hat in seiner ganzen Art, diese Frage zu behandeln, schlagend die Richtigkeit des feinen Ausspruches Renans bewiesen: Die der Frömmigkeit teuersten Dogmen werden stets die der Vernunft am meisten widerstrebenden sein, zufolge jener Idee, dass der sittliche Wert des Glaubens im Verhältnis der Schwierigkeit zu glauben zunehme (Die Apostel S. 66).

Ich bin am Schluss. Ich fasse nicht mehr zusammen, weil ich nur wiederholen müsste. Ich antworte nur noch auf die Frage, die erhoben werden könnte: Warum gerade B., wenn er doch nur einer der vielen Kämpfer gegen den Erbfeind, den Materialismus, eine so ausführliche Widerlegung zu teil geworden ist? B. ist in orthodoxen Kreisen und in guten Familien der bekanntesten und verbreitetsten einer und seine Bücher geniessen einen Ruhm, der ihnen meines Erachtens in keiner Weise zukommt. Wie ganz anders fällt nach dieser Seite hin das Urteil über den andern christlichen Hauptapologeten der Neuzeit, über Hilty aus! Es

wäre sehr interessant, diese beiden Männer in ihren Schriften einmal einander gegenüber zu stellen und gegen einander abzuwägen. Ich halte B. für einen Typus. Er ist das Urbild derer, die vom Apfel der Erkenntnis tapfer gegessen haben, es aber nachträglich bereuen und durch ihre ganze Haltung der bösen Erkenntnis gegenüber gleichsam Busse tun. Es herrscht in christlichen Kreisen manchmal eine wahre Sucht, an Versammlungen, sei nun Ort und Zeit dazu geeignet oder nicht, für den vermeintlich gefährdeten christlichen Glauben laut und öffentlich Zeugnis abzulegen. Auch B. will sich offenbar die Krone eines solchen Zeugen der Wahrheit erringen. Aber mag ein solches Tun oft noch so gut gemeint sein, es entbindet jedenfalls den, der Zeugnis ablegt, nicht der Pflicht, dies auf eine Weise zu tun, die des hohen Gegenstandes würdig und ihm entsprechend ist. B. ist dies schwerlich allseitig gelungen. Wie könnte sonst Naumann's Hilfe (1898, Nr. 6) ihre bereits erwähnte Besprechung über „Natur und Gesetz" schliessen mit folgenden Worten, die mir aus der Seele geschrieben sind:

Solche Bücher, so flott sie auch geschrieben sein und so viel Lehrstoff sie auch enthalten mögen, *schaden* mehr als sie nützen. Das *Christentum* aber, dessen Fortschritt ich von ganzem Herzen wünsche, wird auf *diese* Weise bei den meisten Naturwissenschaftlern und vielen andern höchstens in Missachtung gebracht!

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub,* Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

Da jeder Mensch eine mehr oder minder ausgeprägte Individualität besitzt, da aber anderseits das Individuum tatsächlich niemals isolirt, sondern stets nur als Glied einer — zufälligen oder organisirten — Gemeinschaft vorkommt, so muss notwendigerweise alles menschliche Geistesleben teils individuell, teils gemeinschaftlich-sozial bestimmt sein. Das wird auch zutreffen bei der Religion, die ja, psychologoisch betrachtet, selbst nur ein besonderes Gebiet des menschlichen Geisteslebens ist. Nachdem wir also das Individuum und die Gemeinschaft in ihrem allgemeinen Wesen charakterisirt haben, wird es unsere nächste Aufgabe sein,

II. Die Religion in ihren Beziehungen zum Individuum und zur Gemeinschaft

darzustellen. Wenn wir von Religion schlechthin sprechen, so sind wir uns freilich bewusst, dabei eine Abstraktion zu vollziehen. Eigentlich gibt es keine ‚Religion', sondern nur ‚Religionen.' Die Ursache dieser Erscheinung werden wir später zu erörtern haben. Immerhin werden wir, indem wir die gemeinsamen Merkmale der historisch gegebenen Erscheinungsformen der Religion zusammenfassen, berechtigt sein, den Begriff der *Religion* zu definiren als die *Beziehung des Menschen zu Gott*, wenn wir unter letzterm eine von den sinnlich erfahrbaren irdischen Dingen unterschiedene überweltliche Macht verstehen.

Die religiöse Beziehung des Menschen in ihrem vollen Umfange – sowol Aufnahme als Auslösung von Kräften; das ganze Innenleben, Erkenntnisvermögen, Gefühl und Willen berührend und dadurch mittelbar auch das leibliche Leben beeinflussend — bezeichnen wir in der religiösen, speziell christlichen Terminologie mit dem Worte *Glauben*, πίστις. Und wenn allerdings dieses subjektiv-menschliche Moment der Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen theologischen Untersuchung sein muss, als das empirisch unmittelbar gegebene, so werden wir anderseits den psychischen Vorgang im religiösen Akt auf einen Anstoss von aussen zurückführen müssen. Das Objekt religiösen Erkennens, Gott, ist selber das Subjekt einer auf den Menschen gerichteten Tätigkeit. Die Religion im Menschen ist eine Reaktion auf eine vorausgegangene göttliche Wirkung; mit andern Worten: sie kommt nur durch göttliche *Offenbarung* — Krafterweisung Gottes — als letzte Ursache zu Stande. Der Begriff der Religion als subjektiv-menschlicher Betätigung ist durch das objektiv-göttliche Moment der Offenbarung zu ergänzen.

Diese objektive Grundlage der Religion, *die Realität der im Glauben erfahrenen göttlichen Kräfte*, ist eine aus praktischen sowol als wissenschaftlichen Gründen *notwendige Voraussetzung*. Erwiese sich die Religion als lediglich subjektives Produkt des Menschengeistes, als Illusion, dann wäre unser Problem gegenstandslos. Religionsgemeinschaft *und* religiöses Individuum wären im Unrecht und ihr Kompetenzstreit ein Streit um des Kaisers Bart. Voraussetzung einer jeden theologischen Diskussion ist die Überzeugung, dass dem Glauben als der subjektiven Beziehung des Menschen zu Gott als Korrelat die Offenbarung, die objektiv wirkliche Beziehung Gottes zum Menschen entspreche. Angesichts der unleugbaren gewaltigen Wirkungen, welche die Religion

im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte der Menschheit ausübt, sind wir durch das logische Gesetz vom zureichenden Grund — ohne Ursache keine Wirkung — berechtigt und genötigt, die vorauszusetzenden göttlichen Kräfte als real wirkend, nicht bloss als illusorisch anzunehmen. *Gott, eine reale Kraft auf uns wirkend durch das Reich der materiellen Natur (Naturordnung) und durch das Reich des Geistes (sittliche Weltordnung) ist das Objekt des religiösen Erkennens und Wollens.* Dass dieses Objekt wol behauptet, nicht aber mit zwingenden Gründen bewiesen werden kann, das ist nicht eine Besonderheit des religiösen oder theologischen Erkennens, sondern wird von diesem geteilt mit allem und jedem Erkennen. Das *Ding an sich*, welches hinter der Erscheinung steht, ist in aller Erkenntnis lediglich Voraussetzung, die sich an der praktischen Willensbetätigung bewähren muss, *niemals* aber *Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung oder Beweisführung im strengen Sinne des Wortes.* Nur dadurch, dass wir diese Kraft, Gott, auf uns einwirken lassen, dass wir im Glauben in Beziehung zu ihr treten — Kräfte aufnehmend und auswirkend — können wir *praktisch ihre Realität erfahren,* ihre Gesetze erproben. Mag sich dann auch unsere Vorstellung von Gott oder unsere wissenschaftliche Theorie von der erfahrenen Kraft (Theologie) als ungenau und lückenhaft erweisen, nicht damit steht und fällt die Religion; auch wer einen verworrenen Begriff vom Wesen der Elektrizität hat, mag richtig telephoniren; auch wer die chemische Zusammensetzung der Nahrungsmittel, die er geniesst, nicht kennt, kann sich daran sättigen. Wir brauchen die Theorie nicht zu unterschätzen, aber die Praxis steht höher. — Das naive Erfassen des Objektes im Subjekt, die Erscheinung, ist das primäre, das bewusste kritische Objektiviren des Objektes als des Dinges an sich ist das abgeleitete, sekundäre. Und trotz Kritik und Kritizismus gewinnen wir kein neues Objekt; *Grundlage unseres empirischen Erkennens bleibt die Erscheinung*, d. h. das durch unsere Subjektivität (räumliche und zeitliche Vorstellung, Kategorien des Verstandes) hindurchgegangene und dadurch modifizirte Objekt. Wol werden wir als Theologen versuchen, aus dem Glauben das objektive Moment der Offenbarung herauszuschälen, den ewigen, göttlichen Gehalt zu lösen von der menschlichen Form: wir werden uns dabei aber auch — gerade nach den Grundsätzen einer kritischen Erkenntnistheorie — bewusst bleiben, dass eine völlige Loslösung des erkannten Objektes vom erkennenden Subjekt nicht vollziehbar ist. *Jede Offenbarung muss im Gewand des Glaubens auftreten,* bedingt durch die *generell menschliche* sowol als auch durch die

individuelle Subjektivität des Empfängers der Offenbarung (subjektiver und individueller Anthropomorphismus). Die in der Offenbarung sich dem Menschengeist darbietende Gottheit geht als Objekt in die Bedingungen aller menschlichen Erkenntnis ein, so dass das *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* auch auf die Gottesoffenbarung Anwendung findet. In diesem relativen Sinn ist es wahr: wie der Mensch, so sein Gott.

Nachdem wir in Kürze die Offenbarung als den realen Untergrund des Glaubens dargestellt, führt uns unsere Aufgabe darauf, das *Individuum einerseits und die Gemeinschaft anderseits als Träger der Religion (des Glaubens)* ins Auge zu fassen. Welches ist denn der Anteil des Individuums und welches derjenige der Gemeinschaft an der Religion und Religionsbildung? Psychologie und Geschichte geben uns darüber Auskunft.

Vorerst die **Individualität** als Trägerin der Religion.

Bei näherer Prüfung erweist sich die *Religion* — psychologisch — *als im Wesen des Menschen gerade als Individuums begründet.* Als *Individuen* sind wir genötigt, mit Gott in Beziehung zu treten. Das Wesen des Individuums, und vornämlich der menschlichen Individualität als der ausgeprägtesten, ist — wie oben ausgeführt — die Unteilbarkeit, die innere Einheit, welche durch Selbstbehauptung gewahrt werden muss. Nun ist aber tatsächlich im natürlichen Individuum dieses Postulat nicht verwirklicht. Der Geist strebt nach Einheit; die Endlichkeit droht die Individualität auseinanderzureissen. — In seiner Stellung als Naturwesen, in seiner *Abhängigkeit von den Naturkräften,* welche sein Leben gefährden, seine Ziele durchkreuzen, sieht sich das Individuum zum Kampf ums Dasein getrieben, zum Kampf für Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, der in dieser Naturwelt notwendigerweise mit einer schliesslichen Niederlage, mit der Auflösung des Individuums im Tode endigt, und schon in seinem Verlauf eine fortgesetzte Störung des Lebensprinzips, und damit des Lustgefühls, zur Folge hat. Daher muss sich das Individuum nach einem Bundesgenossen umsehen, nach einer Kraft, die es im Kampfe auf seiner Seite habe. Da es aber im Wirrsal der materiellen Kräfte, die sich gegenseitig aufheben (Vergänglichkeit!), diese Kraft zur Selbsterhaltung nicht findet, noch finden kann, so sieht es sich darauf angewiesen, anderwärts zu suchen, in der überweltlichen Welt des Geistes, deren Ahnung es als geistbegabtes Wesen in sich trägt. So wird die Ohnmacht des Menschen, seine endliche Beschränkung durch die übermächtigen Kräfte der Natur, menschlicherseits zum Ausgangspunkt für die Religion. — Und dazu kommt noch ein zweites. *Im Menschen*

selber stehen der zentripetalen Kraft des organisirenden Geistes die *Zentrifugalkräfte der Endlichkeit* entgegen. Das menschliche Individuum als endlicher Geist sieht im natürlichen Zustand (den wir freilich mit einem gewissen Recht als unnatürlichen bezeichnen können — nicht bloss σωμα, sondern σαρξ!) seine Einheitlichkeit durch einen *Dualismus* ersetzt, welcher seinem innersten Wesen widerspricht: den Gegensatz zwischen Leib und Geist, gut und böse, Gott und Welt, Wahrheit und Schein. Der innere Widerspruch muss gelöst sein. Soll die Individualität in ihrer Einheit dadurch nicht zerrissen werden, so muss eines der beiden Prinzipien dem andern untergeordnet, und der Wille durch ein einheitliches Ziel bestimmt werden. „Niemand kann zweien Herren dienen." Dieses „Können" hat seine Grenze an dem jedem Individuum immanenten Gesetz der Einheit. Das Individuum muss sich einen letzten Zweck setzen, in welchem sein Wille sich konzentrire, sich in eins zusammenfasse. Da jedoch die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, der Wechsel materieller Kräfte, sich zur einheitlichen Bestimmung des Willens nicht eignet, vielmehr, sobald dem *Leib* die *Vorherrschaft* eingeräumt wird, das Individuum seiner Konzentration beraubt („Zerstreuung" des Geistes durch die nach aussen gerichteten Begierden) und in einen seiner innern Bestimmung zuwiderlaufenden Zustand (Sünde — Widerspruch zwischen Sollen und Sein im Gewissen) versetzt wird, so erübrigt nur die zweite Alternative, die *Herrschaft des Geistes.* Von Kompromissen, welche den Dualismus als zu Recht bestehend erklären wollen und eben dadurch die Individualität am meisten schädigen, werden wir von vornherein absehen müssen. So treibt diese Doppelnatur des menschlichen Individuums, der Widerstreit zwischen Leib und Geist, sofern er als Schuldgefühl und Erlösungsbedürftigkeit empfunden wird, zur *einheitlichen Bestimmung des Willens durch Gott und geistige Güter.* — In der Beziehung zu Gott, in der Religion, sucht das Individuum Selbsterhaltung gegenüber den zersetzenden Kräften der Endlichkeit ausser ihm und in ihm. Durch diese Verbindung, die Gemeinschaft mit Gott, wird das Individuum zum *religiösen, das heisst göttlich bestimmten Charakter*, indem es nicht bloss zufällig dann und wann, sondern stetig, zielbewusst, sich durch Gott und Geist bestimmen lässt.

Die durch das Mittel der Religion erstrebten Zwecke, die gewollte Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, erreicht nun freilich das Individuum nicht, ohne durch Gott, zu dem es in Beziehung tritt, durch die real wirkenden Kräfte der Offenbarung, *selbst beeinflusst und bestimmt zu werden* in seinem ganzen Wesen, Denken, Fühlen und

Handeln. Dem Wesen der Individulität würde es geradezu widersprechen, anzunehmen, dass sie durch ein äusseres Mittel, durch ihr fremd, bleibende Güter, könne gestärkt und befriedigt werden. Und nicht minder wäre es unverträglich mit einem würdigen Gottesbegriff, eine Beziehung des Menschen zu Gott zu denken, worin der endliche Geist sich vermässe, den unendlichen zu beeinflussen, statt vielmehr von Gott sich beeinflussen zu lassen. *Durch die göttlichen Kräfte in der Religion wird der Mensch umgestaltet,* ja um uns eines starken Ausdrucks zu bedienen, ein neuer Mensch aus ihm gemacht: so redet das Christentum von einer *Wiedergeburt*, und nicht weniger als eine Erneuerung des Gläubigen ist's, was es erstrebt. – Schon von einer *tiefer stehenden Religion* — auch vom Fetischismus und Animismus — lässt sich behaupten: sie übt einen Einfluss aus auf die Individualität, in dem Sinne wenigstens, dass der Mensch ohne sie nicht wäre, was er mit ihr ist. Wenn auch in unsern Augen der Einfluss einer niedrig stehenden Religion den Wert eines Menschen — absolut beurteilt — vielleicht herabdrücken mag, der Einfluss selbst ist nicht zu bestreiten. Welcher Art derselbe sei, hängt von den Gütern ab, welche der Mensch durch sie sucht. Die Naturreligion soll dem Menschen Macht geben über die Gottheit, um gewisse *irdische, materielle Güter* — Nahrung, Gesundheit, langes Leben u. dgl. — durch sie zu erlangen, also im Grunde dieselben Güter, welche auch auf anderm Wege erworben werden; und der religiöse Mensch unterscheidet sich dann vom irreligiösen nicht wesentlich, nicht durch seine Zwecke, sondern bloss in der Wahl der Mittel. Beschränkt sich die Beziehung zu Gott, die Religion, noch ausschliesslich oder vorwiegend darauf, so wird freilich eine starke Beeinflussung der Individualität durch den Verkehr mit Gott nicht in Frage kommen. Anders ist's in den *höhern Religionsformen*, wo das Individuum seine eigenen Bedürfnisse und daher auch den Zweck der Religion tiefer erfasst. Die in der niedern Religion erstrebten materiellen Güter sollen ja auch der Erhaltung des Lebens dienen; wo jedoch das Individuum zur Selbstbesinnung kommt, da erkennt es, dass seine wahre Selbsterhaltung, die Erfüllung seiner Bestimmung vornämlich durch andere Güter und Kräfte gefördert werden, durch das, was das Geistesleben, das wahrhaft individuelle, kräftigt — es sucht *Gerechtigkeit, Heiligkeit, Stillung der Gewissensunruhe, Anteil an der Unendlichkeit, ewiges Leben* — wie verschieden diese Güter in den einzelnen historischen Religionen ausgeprägt seien; dadurch tritt es in direktere Beziehung zur göttlichen Kraft – ja *Gott* selbst, der Inbegriff aller jener Güter, *wird ihm zum*

höchsten Gut, das es nun als letztes Ziel durch die Religion erstrebt: *Gott nicht mehr Mittel, sondern Selbstzweck in der Religion.* Je mehr das der Fall ist, desto mehr wird die im Glauben erfasste *göttliche Kraft auf den Menschen selber wirken*, ihn umgestaltend, den Charakter bildend. Da gilt: „Das alte ist vergangen; siehe es ist alles neu geworden." – Muss da wol nicht auch manches Individuelle schwinden, wird am Ende gar durch die überweltlichen Kräfte der Religion die Eigenart und Einheitlichkeit des Individuums vernichtet, indem mit Gott eine fremde Macht, ein Fremdkörper, in den in sich geschlossenen Organismus der Individualität eindringt? Manche Eigenschaft und Eigenheit, die wir an einem Menschen gewöhnt waren, verschwindet in dem Masse, als Gott in ihm eine Macht wird. Das Christentum redet geradezu vom Sterben, vom *Gekreuzigtwerden des alten Menschen.* Aber *was ertötet wird, ist nicht die Individualität,* nicht das, was das innerste Wesen und die höchste Bestimmung des Menschen ausmacht, sondern gerade, was die volle Entfaltung der Individualität hemmte: ihre wild treibenden Schosse, nicht ihr Stamm: wol *Eigenheiten,* nicht jedoch die *Eigenart* des Menschen. Gott und Mensch sind — wo wir beider Wesen recht erfassen — nicht Gegensätze; der Mensch ist auf die Gemeinschaft mit Gott angelegt: Gottmenschheit, Gottebenbildlichkeit, Gotteskindschaft — und die Individualität wird in der wahren Religion, in der echten Beziehung zu Gott, nicht unterdrückt und nicht zerrissen, sondern gehoben, gekräftigt, belebt, wiederhergestellt in ihrer Einheitlichkeit und wahren Freiheit.

Wenn einerseits ja freilich Gott der religiösen Individualität sein Gepräge aufdrückt, dieselbe bestimmend und beeinflussend, so ist auf der andern Seite zu betonen, wie die *Individualität* ihrerseits, nicht zwar Gott selber, aber *der göttlichen Offenbarung, den Stempel ihres Geistes aufdrückt,* das Gottesbild im Glauben, den Verkehr mit Gott nach ihrer Eigenart gestaltet.

Das *Organ der göttlichen Offenbarung ist der Mensch* nicht bloss nach seiner allgemein menschlichen Subjektivität, sondern *gerade in seiner individuellen Eigenart.* Den Einfluss der Individualität erkennen wir in der Verschiedenheit der Ausprägung religiöser Formen, sowie des Verlaufes des religiösen Aktes. Der sich offenbarende Gott ist nur einer — ein und dasselbe Objekt, eine und dieselbe wirkende Kraft. Würde sich die Offenbarung an die allgemein menschlichen Funktionen des Geistes wenden, so könnte nur eine einzige — allgemein menschlich ausgeprägte — Religionsform sein. Oder wenn wir freilich auch die Mannigfaltigkeit der Offenbarungen des einen Gottes in der umgebenden

Natur, in der persönlichen Lebensführung für die Verschiedenheit der Religion mit in Betracht ziehen — die Erklärung reicht jedenfalls nicht aus, da ja bei Individuen, welche unter dem Einfluss derselben Offenbarungen standen, oft die weitgehendsten Unterschiede in der Religion bemerkbar sind. Die *Verschiedenheit religiöser Erkenntnis und religiösen Handelns lässt sich nur aus der individuellen Verschiedenheit der Empfänger der Offenbarung erklären.* Die volle Kraft der Individualität in der Gestaltung der persönlichen Beziehung zu Gott — sowol in der Auffassung der sich offenbarenden Kräfte als auch im religiösen Verhalten — tritt uns deutlich entgegen in den *Heroen der Religion,* jenen gewaltigen Geistern, welche uns die Religions- und Kirchengeschichte als *Religionsstifter, Reformatoren, Propheten,* als Gottesmänner mit einem Wort, kennen lehrt, — Menschen, welche sich als für die göttlichen Einwirkungen besonders offen und empfänglich darstellen, in gewissem Sinne dem *Medium des Hypnotiseurs* vergleichbar, das der Einwirkung von Suggestionen unterliegt, für welche der gewöhnliche Mensch gar kein oder nur geringes Sensorium hat: oder, da sie sich nicht bloss rezeptiv, sondern zugleich eminent aktiv verhalten, möchten wir sie noch zutreffender in Analogie des Genies fassen und dürfen wol — vom psychologischen Gesichtspunkte aus — vom *religiösen Genie* sprechen. Als starke Geister in ihrer religiösen Beanlagung und Gestaltungskraft müssen sie wol *auch starke Individualitäten* sein, und als solche erweisen sie sich in der Tat stets. Ihre Religion, ihre Beziehung zu Gott, wird, je lebendiger und kräftiger sie ist, um so mehr das individuelle eigenartige Gepräge des Besitzers aufweisen, sowol in der Gottesvorstellung, als in den Sitten des religiös bestimmten Handelns. *Nach ihrer Eigenart erfassen und verstehen sie Gott,* und nach ihrer Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft bildet sich und entwickelt sich ihre Individualität weiter, in stetiger Wechselwirkung. Wie das Schöne im künstlerischen Genie Gestalt gewinnt, so das Göttliche im religiösen Genie; wie das künstlerische Genie dem Schönen Gestalt und Ausdruck verleiht, so das religiöse Genie dem Göttlichen. Nicht bloss prägt Gott dem Menschen den Stempel seines Geistes auf; auch der Mensch drückt dem in ihm sich darstellenden Göttlichen das Gepräge seiner individuellen Eigenart auf. Wir brauchen nur zu denken an die verschiedenartige — und, soweit sich dies nachweisen lässt, stets auch durch persönliche Eigenart bedingte — Form der Religion bei Kongtse, Laotse, Zarathustra, Buddha, Mohammed, bei Mose, den einzelnen israelitischen Propheten — bei Jesus Christus, und auf Grund seiner Offenbarung bei den

scharf ausgeprägten christlichen Persönlichkeiten seiner Apostel — dann weitergehend die Kirchenväter der morgen- und abendländischen Kirche, die typischen Gestalten der römischen Kirche, das Dreigestirn der Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin — drei Planeten, von derselben Sonne erleuchtet, und doch ein jeder in seinem eigentümlichen Lichte die Strahlen zurückwerfend, — endlich die Kirchenmänner, theologischen Lehrer, hervorragenden praktischen Christen bis auf die Gegenwart. Alle die verschiedenartigen Erscheinungen der Geschichte und der Gegenwart — so mannigfach, dass eine Aufzählung unmöglich ist — sind ein sprechendes Zeugnis für die Macht der Individualität. — Aber die Darstellungen der Religions- und Kirchengeschichte erweisen sich näher betrachtet als äusserst unvollständig und lückenhaft für die Kenntnis der individuellen Ausgestaltung der Religion; allerdings spezifizirend und individualisirend in Hinsicht auf den Oberbegriff Religion, doch wieder generalisirend der vielgestaltigen Wirklichkeit gegenüber. *Genau genommen gibt es so viele Religionen, d. h. so viele verschiedene Ausprägungen der Beziehungen zu Gott, als es religiöse Individuen gibt.* Aus leicht begreiflichen Gründen entzieht sich das der Beobachtung und Beschreibung im Einzelnen. Wir dürfen doch darauf hinweisen, wie nicht bloss bei den hervorragenden religiösen Geistern die Einflüsse individueller Gestaltungskraft in der Religion sich zeigen, sondern wie z. B. in unsern christlichen Gemeinden gerade unter den religiös lebendigen Gliedern keines ist, wie das andere, wie jedes in einzelnen Punkten seine Gottesvorstellung und seine Ansichten über religiöse Fragen ganz eigenartig ausgeprägt hat, wie die Äusserungen der Frömmigkeit bei jedem wieder andere sind, das ganze Verhalten des Frommen zu Gott im Glauben, im Gebet und Wandel individuell bedingt. Keines macht sich genau dasselbe Bild von Gott, keines handelt in seiner religiösen Bestimmtheit genau wie das andere. Aufgabe einer wissenschaftlichen Religionspsychologie wäre es, die geistigen Gesetze nachzuweisen, nach welchen sich dieser Vorgang der Aufnahme und Auslösung religiöser Kraft im einzelnen Individuum vollzieht, den Einfluss bestimmter individueller Eigentümlichkeiten auf das religiöse Verhalten des Menschen darzulegen, wenn auch freilich im einzelnen Fall solche Untersuchung ihre Schwierigkeiten hätte, sowol wegen der Verborgenheit des empirischen Materials, als wegen der die Gesetzmässigkeit immerfort durchbrechenden Freiheit des Willens, womit wir beim Individuum stets rechnen müssen. Wir können zur Analyse des innern Besitzstandes der religiösen Individuen und der *Gesetze, welche den individuellen*

Verlauf des religiösen Lebens bestimmen, im folgenden nur einige allgemein gehaltene Andeutungen geben.

Aus dem Wesen der Individualität folgt, dass dieselbe die ihr zufliessenden Kräfte — auch die geistigen — sich *assimiliren,* sie verarbeiten, umbilden muss, um sie *als Bestandteil des eigenen Wesens in den Organismus einzufügen.* Das Individuum darf sich, will es nicht durch die einwirkenden göttlichen Kräfte zerstört werden, nicht blos receptiv, es muss sich zugleich schöpferisch verhalten: *wahre Religion ist Tätigkeit, geistige Arbeit.* Die tätige Aufnahme göttlicher Kraft geschieht durch den *Glauben;* Gott ist eine Kraft *ausser* dem Menschen, wo der Glaube fehlt; er wird zur Kraft *im* Menschen, wo der Glaube diese Kraft ins persönliche Leben überleitet. Der Glaube ist die Turbine, die dazu dient, die strömenden Kräfte der Geisteswelt, die zuvor an uns vorüberbrausten oder gar gegen uns anstürmten, uns zuzueignen, sie zur Förderung unseres Daseins wirksam zu machen. Und der Glaube, selbst eine individuelle Funktion, nimmt die göttlichen Kräfte *in individueller Form* auf. Bei der Ausprägung der Religion in den einzelnen Individuen wird die Verschiedenheit bedingt sein einmal durch die *Naturanlage* selbst; die Religion wird notwendigerweise ein anderes Gepräge haben müssen beim vorwiegenden Verstandesmenschen, als beim Gefühlsmenschen, oder bei einer eminent willensstarken Natur; die Naturanlage wird durchschimmern und die Religion mehr nach der einen oder andern Seite hinneigen, wenn auch — soll sie nicht durch solche Einseitigkeit in ihrem Wesen gefährdet werden — weder Erkenntnis, noch Gemüt, noch Wille vernachlässigt werden darf, da vielmehr Gott mit dem ganzen Innenleben erfasst sein will. Die Verschiedenheit der Ausprägung der Religion wird anderseits bedingt sein durch *den übrigen Geistesbesitz,* der — selbst wieder ein Resultat der Naturanlage, sowie auch der Umgebung, des Volkes, des Landes, des Klimas, der Beschäftigung etc. — einem Menschen eignet. So ist denn für die Religion von nicht zu unterschätzendem Einfluss der allgemeine Bildungsstand eines Menschen, seine Kenntnisse, seine bisherigen Erfahrungen und Erlebnisse, wissenschaftliche und philosophische Ansichten, vor allem ja auch — als das Gebiet, welches sich mit der Religion am nächsten berührt — seine Moral, seine Charakterqualitäten. Damit dürften die Grundlinien angegeben sein, innerhalb welcher die bei der individuellen Ausprägung der Religion wirkenden Gesetze zu suchen sind. Die Religion muss, gerade da, wo sie wirklich ein Bestandteil des geistigen Lebens ist, sich dem anderweitigen Geistesbesitz einordnen, mit ihm eine Einheit, ein Ganzes bilden, sie darf nicht

blosses Anhängsel bleiben; so nur kann das durch sie dargebotene Göttliche als Kraft im Menschen wirken und ausgewirkt werden (Glaubensleben, Werke aus dem Glauben).

Wenn die Religion durch die Eigenart des Individuums bestimmt wird, so wird sie nun aber auch, weil das Individuum selber nicht stabil bleibt, sondern dem Gesetz der *Entwicklung* unterworfen ist, sich selbst dem Verlauf des Innenlebens anpassen, in der Art, dass sie gewissen Veränderungen unterliegt, welche auf Veränderungen der Individualität als ihrer Trägerin zurückzuführen sind. Die Beziehung eines Menschen zu Gott ist nicht immer und zu allen Zeiten dieselbe: die Religion des Mannes z. B. eine andere als die des Kindes; mit dem geistigen Wachstum, mit der zunehmenden Erfahrung, wird unter normalen Verhältnissen auch ein Ausreifen des religiösen Innenlebens Hand in Hand gehen; mit der Erweiterung des geistigen Horizontes eine Umbildung der naiven und widersprechenden Gottesvorstellungen zu vernünftigen Gedanken über Gott, womit sich — ohne dass die aufsteigende Linie religiöser Entwicklung dadurch unterbrochen zu werden braucht — ein Preisgeben gewisser Bestandteile des bisherigen religiösen Besitzes, gewisser Gedanken und Sitten ganz wol vertragen kann. Unterbrochen, gestört werden kann freilich die ruhige Entwicklung des religiösen Lebens durch eine ungesunde Entwicklung der Individualität, sei's durch krankhafte Hypertrophie des Verstandes (ätzender Kritizismus, Skeptizismus) sei's durch Defekte des Charakters, welche die Adern der Religion unterbinden.

Die Anlage zur Entwicklung eignet der Religion als einem Bestandteil des sich entwickelnden individuellen Geisteslebens; darin ist die Ursache zu suchen für eine Erscheinung, mit welcher wir uns bald näher werden zu beschäftigen haben, mit der historischen Entwicklung bestimmter Religionsformen, welche jedoch das Zusammenwirken einer Mehrzahl von Individuen voraussetzt.

Dies führt uns auf die Beziehungen der Religion zur Gemeinschaft: *Die Gemeinschaft als Trägerin des Glaubens.*

Wie wir die Gemeinschaft überhaupt als eine notwendige Ergänzung des Individuums kennen lernten, so tritt uns speziell die **Religionsgemeinschaft** als im Wesen der religiösen Individualität notwendig begründet entgegen. Die religiöse Erkenntnis, das religiöse Handeln, teilt das Loos alles Individuellen: seine endliche Beschränktheit, seine Einseitigkeit. Weil die Offenbarung durch das Medium der allgemein menschlichen — generellen — und der individuellen Subjektivität hindurchgeht, so kann

das göttliche darin unmöglich allseitig vollkommen dem einzelnen Gläubigen sich darbieten. Die Wirkung der Offenbarung wird beschränkt durch die Beschränktheit des Individuums im Erkennen und Wollen. Unser *Erkennen* ist Stückwerk, *ἐκ μέρους γινώσκομεν*, sagt Paulus; der Grund für diese Tatsache ist nicht allein darin zu suchen, dass der endliche Mensch überhaupt die Tiefen des unendlichen Gottes nie völlig wird ergründen können, sondern auch darin, dass jede Individualität nach ihrer Eigenart alles erkennbare nach einer gewissen Seite nur erkennt, populär ausgedrückt: durch ihre Brille sieht. *ἐκ μέρους* — was der Einzelne von der göttlichen Offenbarung erfasst, ist bloss ein Teilstück aus dem ganzen Umfang der Offenbarung, nur *eine* Seite des göttlichen Wesens. — Und so ist der *Wille* des religiösen Individuums oft schwach, die göttlichen Kräfte, die dem einzelnen aus dem unmittelbaren persönlichen Kontakt mit Gott — in Natur und Gewissen — zufliessen, nicht immer reich genug, um dem Individuum in isolirtem Zustande Selbstbehauptung gegenüber Endlichkeit und Sünde zu ermöglichen. Ein Individuum ohne jede Beziehung zu andern seinesgleichen, nicht beeinflusst durch die religiösen Vorstellungen sowol der zeitgenössischen als früherer Geschlechter, bietet sich freilich nirgends unserer Beobachtung dar. Wir möchten uns allenfalls den Träger einer hypothetischen Urreligion als solches denken: diese könnte jedoch unter den uns bekannten psychischen Bedingungen der Offenbarung unmöglich auf einer hohen Stufe gestanden haben. So ruft die Einseitigkeit und Unvollkommenheit der religiösen Erfahrungen des Einzelnen, die Ohnmacht seines Willens, dem *Bedürfnis nach Ergänzung, Bereicherung, Stärkung durch andere Individuen;* die Religion selbst — auf bruchstückweise und stufenweise Offenbarung gegründet und in den Verlauf menschlicher Entwicklung eingehend, nie eine allgenugsame, allgemeingültige objektive Kundgebung Gottes — postulirt, soll sie ihre Vollendung erlangen, das Zusammenwirken der einzelnen Individuen in einer Gemeinschaft. Die Religionsgemeinschaft entspricht demnach gleicherweise einem Bedürfnis der Individualität, wie der Religion selber.

Wenn jede Gemeinschaft sich auf gegenseitigen Austausch und gemeinsame Produktion von irgendwelchen Gütern, materieller oder geistiger Art, gründet, sich um gemeinschaftliche Interessen und Ziele gruppirt, so wird die *Religionsgemeinschaft die Förderung der Religion, den Verkehr mit religiösen Gütern* zu ihrer Grundlage und zu ihrem Zweck haben. Welcher Art sind denn diese Güter, welche die Religionsgemeinschaft beschaffen und zu-

teilen will? Es können keine andern sein, als die Güter, welche das einzelne Individuum in der Religion sucht. Von den materiellen, als nicht eigentlich und ausschliesslich religiösen Gütern, dürfen wir hier absehen. Die spezifisch religiösen Güter haben wir bereits in der Hauptsache namhaft gemacht: die geistigen Güter der Gerechtigkeit, des innern Friedens, der Geistesfreiheit, welche die Seligkeit, d. h. das aus innern Ursachen entspringende Glück, begründen, indem sie der Selbstbehauptung und Zweckerfüllung der Individualität dienen. Mit einem Wort: das Individuum sucht Gott selber als höchstes Gut, als das Licht, in welchem die gebrochenen Strahlen der einzelnen Geisteskräfte und Güter sind vereinigt. Allen ihr zugehörigen Individuen reichen *Anteil zu geben an der Gemeinschaft mit Gott,* ihr religiöses Leben zu bereichern, ihnen zur Erreichung ihrer religiösen Ziele zu verhelfen, wäre also Bestimmung und Aufgabe der Religionsgemeinschaft.

Dass dies geschehe, dass überhaupt eine auf gegenseitige religiöse Förderung gegründete Gemeinschaft möglich sei, das setzt einmal die Objektivität göttlicher Offenbarung, anderseits aber ein *breites, gemeinsames Gebiet genereller Wesensverwandtschaft bei den einzelnen Individuen, auch in der religiösen Anlage,* voraus. Ohne diese Annahme müssten wir Erfahrungsaustausch und Verständigung in Sachen der Religion von vorne herein von der Hand weisen, gemeinsame Interessen und Güter in Abrede stellen.

Übrigens redet die Geschichte deutlich genug und lehrt, dass die individuellen Unterschiede, die trennenden Kräfte, zum mindesten nicht stärker sind, als die Einigungsmächte generell menschlicher Gleichartigkeit, dass gemeinsame Grundzüge und Grundbedürfnisse vorhanden sind, auch im religiösen Leben. In der Tat *erweist sich überall in der Geschichte die Religion als eine eminent gemeinschaftbildende Macht,* als der stärkste Mörtel, welcher die heterogensten Elemente als Bausteine in den kompakten Bau einer einheitlichen Gemeinschaft einfügt, ja vielmehr sie als Glieder *eines* Leibes organisch eingliedert. Denn freilich die Religion lässt es nicht beim zufälligen Verkehr zwischen einzelnen Individuen bewenden, sondern gerade weil ihre Güter dem Menschen die höchsten und teuersten sind, will er durch zielbewusste, dauernde Gemeinschaft sich ihren bleibenden und reichen Besitz sichern; er muss sich mit andern zur *organisirten Religionsgemeinschaft* zusammenschliessen. Auch die Religionsgemeinschaft wird, wie jede andere zielbewusste Gemeinschaft, ihre innere Einheit als Organismus hüten müssen; wird ihren von gemeinsamen Zielen ge-

leiteten *Kollektivwillen* demjenigen der Individuen gegenüberstellen, als eine mehr oder weniger bindende Autorität; wird für den Kollektivwillen geeignete Organe schaffen, welche denselben dem Einzelnen gegenüber vertreten und im Namen der Gesamtheit durchführen: entweder demokratisch — Gemeinde, Concilien, Synoden oder oligarchisch — Priesterherrschaft; Episcopalsystem und Papalsystem der katholischen Kirche, jüdischer Hohenpriester, Dalai-Lama etc. Durch *Bekenntnis, Kultus, Sitte und Verfassung*, die vier Merkmale, die jeder Religionsgemeinschaft eigen sind, documentirt dieselbe ihre innere Einheit und ihre Autorität gegenüber den einzelnen Zugehörigen. Wenn die einigende Macht der Religionsgemeinschaft — auf Familie, Sippe, Volk aufbauend — sich auf's deutlichste erweist, indem sie schliesslich — in den sog. Weltreligionen missionirend die Volks- und Sprachgrenzen siegreich überwindet, so werden wir freilich darauf hinweisen müssen, wie auch die Religionsgemeinschaft als *Korrelat* des *Zusammenschlusses* den *Ausschluss* hat und haben muss, so gewiss sie kein loses zufälliges Gefüge sein will, sondern darauf hält, nur solche Glieder zu umfassen, welche denselben Zielen zustreben.

Wenn die *religiösen Gemeinschaften* nach aussen *in der Weltgeschichte* sich als *Mächte* erweisen, welche nicht selten ihr Gewicht in die Wagschale legen und oft mehr als politische oder wirtschaftliche Faktoren in der Geschichte entschieden haben, so ist ihr *Einfluss* auf die *religiösen Individuen*, ja der Einfluss *auf die Religion* selbst nicht zu unterschätzen, und zu beachten, wie durch die Gemeinschaft tatsächlich der religiöse Besitz des Individuums erweitert, wie ihm zur Ausführung seiner Grundsätze Halt und Hülfe geboten wird. Durch die Gemeinschaft wird die Religion *zur historischen Grösse*, indem sie die *historische Kontinuität* herstellt und dafür sorgt, dass die Erfahrung und Erkenntnis früherer Geschlechter und insonderheit die geistige Hinterlassenschaft starker religiöser Individuen, grosser Gottesmänner, der Nachwelt nicht verloren gehe (Entwicklung der Religion, Religionsgeschichte). So kann durch die Gemeinschaft religiöse Kraft konzentrirt werden, sie kann, durch die Erfahrungen vieler Individuen bereichert, die Einseitigkeit religiöser Erkenntnis des Einzelnen paralysiren und sich der objektiven Wahrheit auf synthetischem Wege annähern. Die Gemeinschaft ist unentbehrlich für die religiöse Individualität, eine Macht in unserm religiösen Denken und Handeln. Sie mehrt die Erkenntnis (Glaubensgemeinschaft), sie eint im Kultus zu gemeinsamem religiösem Handeln (Gebets- und Kultusgemeinschaft), sie stärkt in der Ausübung der auf religiöser Gesinnung

basirenden sittlichen Grundsätze (ethische Gemeinschaft). *Keine Individualität kann sich in ihrer Beziehung zu Gott ihrem Einfluss entziehen,* selbst nicht die stärkste, freieste, selbständigste, die des Religionstifters selber. Was er neues schafft, wird doch irgendwie am schon bestehenden Besitz der Gemeinschaft, den er vorfindet anknüpfen, bald gegensätzlich, bald weiterbildend und entwickelnd: so Mohammed, Buddha und auch Jesus nicht ausgenommen, der ja Matth. 5, 17 selbst bezeugt, er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, und der, wie neu auch das sei, was er in seiner Person selbst bringt, doch in seiner Lehre und Sitte am alten anknüpft. Auch die grossen schöpferischen Geister verachten nicht die religiösen Güter, welche ihnen von der Gemeinschaft dargereicht werden und sie selber müssen die Religionsgemeinschaft benützen als Mittel zur Einwirkung auf die Menge.

Aber wenn wir den grossen Wert der Religionsgemeinschaft, das was sie gibt, dankbar anerkennen und wissen, wie notwendig sie dem Individuum ist, so werden wir um so kräftiger auch betonen dürfen, was sie nicht geben kann, die *Grenzen ihrer Wirksamkeit,* die nur allzu leicht übersehen werden. Gerade bei der Religionsgemeinschaft, welche dem Verkehr mit den köstlichsten Geistesgütern dienen will, bestätigt sich in vollem Umfange, was wir von den Schwierigkeiten sagten, die sich dem Austausch geistiger Güter entgegenstellen. Weder der zufällige religiöse Verkehr mit andern Individuen, noch die Einordnung in eine organisirte Gemeinschaft ist im Stande, uns mangelnde religiöse Güter und Kräfte direkt zu schenken. Was einer durch seine Beziehung zu Gott gewonnen hat an göttlicher Kraft und geistigem Gut, das kann er so wenig als andern Geistesbesitz, unmittelbar auf andere Menschen übertragen. Hätte er in reichstem Masse Gerechtigkeit, Frieden, Seligkeit, Leben aus Gott – es fehlen ihm die Mittel, sein Innenleben, seinen Zustand ohne weiteres durch direkten Verkehr der Geister andern mitzuteilen. Gott und seine Gaben können nicht von aussen her durch dritte an den Menschen heran oder in ihn hineingebracht werden; auch Jesus muss Joh. 6, 44 bekennen: „niemand kann zu mir kommen (d. h. eben emphatisch: in dem Glauben, der Gott selbst in mir und durch mich findet), es sei denn, dass der Vater ihn ziehe." Der sogenannte religiöse Verkehr zwischen Menschen ist, wie aller menschliche Verkehr mit geistigen Gütern, an das *Zwischenglied der Materie* gebunden und auf dem weiten Wege der Kraftübertragung kann die beste Kraft verloren gehen. Die *Mittel* die dem einzelnen Individuum und der religiösen Gemeinschaft *zur Übertragung reli-*

giösen Lebens zu Gebote stehen, beschränken sich auf *Wort und darstellendes Handeln.* Ich kann meine religiösen Gefühle, mein Gottvertrauen, meine Heilsgewissheit, ich kann meine Erfahrungen und Gedanken über Gott ausdrücken in Worten und Gebärden und Mienen, ich kann den Zustand meines von Gott beseligten Herzens zu beschreiben versuchen, ich kann was von göttlicher Kraft der Heiligkeit und der Liebe in mir lebt, darstellen durch die Tat, durch mein Leben und Wirken. Mehr kann ich nicht, mehr vermag die ganze Religionsgemeinschaft nicht. Das Innenleben selber, die Beziehung zu Gott, lässt sich nicht enthüllen, gerade meine tiefsten herrlichsten religiösen Erlebnisse lassen sich nicht aussprechen, auch die schönsten Worte sind zu schwach, meine Gedanken und Gefühle wiederzugeben: leicht wird sich der andere gar nichts oder etwas anderes, falsches, darunter vorstellen. Er kann durch treffende Worte, Gebärden, Mienen, durch lebendige Taten angeleitet, aufgemuntert werden, selber in entsprechende Beziehung zu Gott zu treten und mag durch dieses Mittelglied (mittelbar durch die Religion eines andern), Förderung in seinem religiösen Leben erfahren. Aber nicht immer, nicht notwendig ist das der Eall, und wo es nicht zur wirklichen Lebensgemeinschaft, zur persönlichen Berührung mit Gott kommt, da ist durch den Gemeinschaftsverkehr mit religiösen Individuen eben keine Religion im wahren Sinn des Wortes vermittelt worden und würden auch die Gedanken noch so genau erfasst, die Worte, Gebärden, Handlungen noch so peinlich genau kopirt. Religiöse Gemeinschaft mit Menschen kann nie die Beziehung zu Gott selber ersetzen. *Religion* kann die Religionsgemeinschaft *nicht* mitteilen, so sonderbar das auch klingen mag. Alle verfügbaren Mittel religiösen Verkehrs zwischen Menschen können niemals ins Zentrum treffen, sondern müssen ihrem Wesen nach peripherisch bleiben.

Diese Einsicht mag uns erschwert werden durch den verhängnisvollen *Doppelsinn des Wortes Religion;* die Begriffe verschieben sich unter der Hand: *Die* **persönliche Frömmigkeit** *(Religiosität) erweist sich bei näherem Zusehen als etwas von der* **Religion der Gemeinschaft** *wesentlich verschiedenes.* Die *Religion des Individuums* — und hievon werden wir ausgehen müssen — ist eine Beziehung zu Gott, persönlicher Verkehr mit ihm. Das Wort in seinem eigentlichen Sinn bezeichnet also eine *Geistesbetätigung* des Menschen, einen Zustand, wenn wir wollen, — das, was er ist durch seine Beziehung zu Gott. Als Zustand, Stimmung, Gesinnung kann die Religion nicht von ihrem Träger losgelöst werden, als etwas das auch ausser ihm und ohne ihn be-

stünde: vielmehr ist sie eine bestimmte Form des Lebens, eine Lebensfunktion, die mit ihrem Träger lebt und stirbt; sie ist auch hierin etwas durchaus individuelles; ich kann sie nicht einem andern geben. Geistes*tätigkeit*, Geisteszustand ist die eigentliche Beziehung zu Gott, die Religion des Individuums, nicht aber ein Geistes*produkt*, das für sich, isolirt vom religiösen Individuum, Geltung haben könnte, wie etwa die Wissenschaft und ihre Ergebnisse abgelöst von der Person des sie produzirenden Gelehrten Wert beanspruchen dürfen. Anders ist's mit der *„Religion"*, die *in der Gemeinschaft* Gegenstand des Güteraustausches ist. Was vom Standpunkt der Religionsgemeinschaft aus als Religion bezeichnet wird, das muss allerdings um Gemeingut zu werden, vom persönlichen Träger lösbar sein, ein objektives *Geistesprodukt*. Die Gemeinschaft (oder das Individuum für die Gemeinschaft) produzirt eine für das menschliche Auge und Ohr berechnete *Darstellung des religiösen Innenlebens*, das sich als solches der Beobachtung entzöge. Und diese, eine *Summe von Lehren, kultischen Handlungen, Sitten, Bräuchen, wird nach allgemeinem Sprachgebrauch als Religion bezeichnet*, wenn auch in uneigentlichem Sinne. Die „Religion" der Gemeinschaft drückt in Wirklichkeit *nicht eine Beziehung zu Gott aus, sondern eine Beziehung zu Menschen*. Sie ist in erster Linie menschlich orientiert und sagt aus, was für eine Stellung die menschlichen Glieder der Religionsgemeinschaft zu einander einnehmen oder einnehmen sollen. Nun soll gewiss nicht in Abrede gestellt werden, dass Bekenntnis, Kultus, Sitte darstellen können, was von wirklicher Beziehung zu Gott im Menschen lebt, als Symbol des unsichtbaren Verhältnisses zu Gott: aber diese Symbole können auch — bewusst oder unbewusst — dazu missbraucht werden, etwas darzustellen, was nicht vorhanden ist. Es kann einer bekennen, die kultischen Handlungen mitmachen und kann doch ausser jeglicher Beziehung zu Gott stehen. Das wird je und je von einem grossen Teil der Gläubigen in jeder Religionsgemeinschaft ausser Acht gelassen, die Religion der Gemeinschaft für wirkliche Religion genommen und nicht selten geradezu für höher gehalten als die individuelle Religion, für das gewichtigere, indem die durch die Gemeinschaft objektivirte Form der Religion durch eine begreifliche Verwechslung mit der objektiven Offenbarung vermengt wird.

Nicht nur ist die gemeinschaftlich bestimmte Religion das einzige Mittel zur Mitteilung an andere, sie ist auch der alleinige Gegenstand historischer Forschung. Eigentlich kenne ich nur *eine* Religion und kann sie auf psychologischem Wege wissenschaftlich analysiren: für die Kenntnis des religiösen Verhaltens

anderer, bin ich auf die Quelle der in Wort und Handlung dargestellten Religion angewiesen. Darum kann auch genau genommen keine Religionsgeschichte geschrieben werden: was unter diesem Titel geboten wird, ist, so weit es auf empirisch erreichbarem Material beruht — vom mehr oder minder feinsinnigen Rückschlüssen abgesehen — stets nur Dogmengeschichte, Kultusgeschichte, Sittengeschichte, Verfassungsgeschichte der menschlichen Religionsgemeinschaften. In diesem Sinn, als Geistesprodukt menschlicher Gemeinschaft — durch Zusammenwirken von individuellen und gemeinschaftlichen Faktoren — *hat die Religion ihre Geschichte*, ihre wohl durch Individuen hindurchgehende und von ihnen getragene, aber deren Wechsel überdauernde *Entwicklung*. Und wir werden annehmen dürfen, dass im allgemeinen dem Fortschritt der religiösen Ideen und Sitten der Gemeinschaft auch eine Hebung des religiösen Innenlebens der Individuen entspricht. Doch darf der Parallelismus der beiden Entwicklungsreihen keinesfalls ohne weiteres als Regel angenommen werden. Eine Zeit eifriger Fortbildung der Gemeinschaftsreligion kann zugleich eine Zeit des Niedergangs der individuellen Religiosität sein. Die theologische Geschäftigkeit der Schriftgelehrten der jüdischen Gemeinde nach dem Exil und ihr Gesetzeseifer war dem wirklich religiösen Leben der Gemeinde, ihrer wirksamen Beziehung zu Gott umgekehrt proportional; ähnlich war es mit dem kirchlichen Eifer des Katholizismus, etwa zur Zeit des Tiefstandes vor der Reformation, oder mit der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche.

Wenn wir zum Schlusse dieses Abschnittes zusammenfassend versuchen, den *religiösen Besitzstand des Individuums* zu analysiren und die einzelnen Elemente auf ihre Herkunft zu untersuchen, so finden wir, dass derselbe aus zwiefacher Quelle entstammt: teils unmittelbar aus unserer persönlichen Beziehung zu Gott, teils erst mittelbar durch das Zwischenglied anderer religiöser Individuen der Gegenwart oder Vergangenheit, mit welchen wir in Religionsgemeinschaft stehen. Wir können das Verhältnis der in Betracht kommenden Faktoren durch einen Vergleich uns vergegenwärtigen. Wenn wir den religiösen Besitz der verschiedenen Menschen mit Goldmünzen vergleichen, so wäre das *Göttliche* darin der Goldgehalt — verschieden an Reinheit und Gewicht in den verschiedenen Religionen —; das *allgemein menschliche* in der Religion (was allen verschiedenen Ausprägungen gemeinsam ist, also die übereinstimmenden begrifflichen Merkmale) das wäre die gleiche Form der Münzen; das eigentlich *individuelle* endlich wäre das verschiedene Gepräge derselben, wie es die

Münzen verschiedener Zeiten und Länder unterscheidet. Von den geistigen Gütern freilich, welche von Rechteswegen nicht bloss einen Verkehrswert repräsentiren, sondern ein inneres persönliches Besitztum, hat genau besehen jedes das besondere Gepräge seines Besitzers. Jedes kraftvolle Individuum ist kraft des in ihm wohnenden Geistes Majestät genug, seine eigene Münze mit eigenem Bilde zu prägen. Weil nur das wirklich geistiger Besitz sein kann, was durch unsere Individualität hindurchgegangen, mit dem übrigen Bewusstseinsinhalt verschmolzen der Eigenart, assimilirt wurde, so müssen, wie wir sahen, auch die Erfahrungen von Gott, die göttlichen Gaben und Kräfte, im individuellen Glauben verschieden ausgeprägt werden. Nun aber besteht der religiöse Erwerb nicht bloss aus reinem unvermischtem und ungeprägtem Gold, dem wir ohne weiteres, nachdem wir es aus Gottes Hand empfangen, durch individuelle Aneignung unser Gepräge aufdrücken, sondern zum teil auch aus schon geprägten Münzen, die wir fix und fertig aus der Hand anderer Individuen erhalten. Auch diese sind zwar Gold oder enthalten doch solches in gewisser Quantität und Legirung, müssen aber vielleicht zuerst noch ausgeschmolzen und nach unserer Individualität umgeprägt werden, ehe wir sie benützen können. Wir müssen in den Aussagen anderer über Gott, in ihren religiösen Handlungen den göttlichen Goldgehalt, was von objektiver Offenbarung und Kraft daran ist, suchen, und es scheiden von der menschlichen Zutat. — Zuweilen freilich will die Religionsgemeinschaft ihre Individuen dieser Mühe entheben, indem sie es übernimmt, die von dem einzelnen Individuum geprägten Münzen in bestimmter Form für die Nachkommenden umzuprägen, nach einheitlicher Form (Gepräge des Kollektivwillens der Gemeinschaft), wo nicht durch den Verkehr von Hand zu Hand das eigenartige individuelle Gepräge sich von selbst abgeschliffen und verwischt hat. Die Gemeinschaft verhält sich also nicht so sehr selbst produktiv, sondern sie ordnet die religiösen Erfahrungen ihrer Glieder und bemüht sich, denselben feste Form und bestimmten Verkehrswert zu geben und sie in Umlauf zu setzen, indem sie sozusagen ein Kurstableau aufstellt, ein Verzeichnis derjenigen religiösen Begriffe und kultischen Bräuche, welche als gangbare Münze Kurs haben sollen im religiösen Verkehr ihrer Glieder. So ist entstanden, was wir von Religion besitzen.

Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts

mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz.

Von Lic. *W. Hadorn,* Pfarrer in Köniz und Dozent der Theologie in Bern.

Eine der merkwürdigsten kirchengeschichtlichen Erscheinungen des 18. Jahrhunderts sind die Inspirationsgemeinden in der Wetterau und im Wittgenstein'schen, die Vertreter eines ultraseparatistischen, eschatologisch interessirten Mystizismus, deren Einfluss auf die Folgezeit grösser gewesen ist, als man gewöhnlich annimmt. Wir besitzen über sie eine erschöpfende wertvolle Monographie von Gœbel in der „Historischen Zeitschrift" 1854—1857 (Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden), auf die ich überall da, wo mich meine Quellen im Stiche liessen, zurückgegriffen habe. Daneben widmet ihnen Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus (II, 359 ff.) eine eingehende Behandlung, wobei es freilich hie und da ohne Vergewaltigung der geschichtlichen Wirklichkeit durch die Theorie nicht abgeht.

I.

Die allgemeine Prædisposition für die Inspiration im Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

Der Anfang des XVIII. Jahrhunderts fand die protestantischen Kirchen in einem nicht unbedenklichen Fieberzustand. Die lutherischen Kirchen Deutschlands waren durch den Pietismus in die grösste Aufregung versetzt, ihre Basis, auf die sie rechtlich gegründet waren, das Staatskirchentum und die Orthodoxie, wurde zum ersten mal erschüttert. Die Kirchen versuchten den Pietismus auszuscheiden, was nicht ohne stürmische Auftritte, Zusammenrottungen des Pöbels, Ungerechtigkeit und Bitterkeit gelang. Die Ausgestossenen flüchteten sich nach jenen Oasen der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Wetterau und im Wittgenstein'schen (Berleburg), deren Grafen in ihrem Gebiet die Grundsätze der Religionsfreiheit durchgeführt und manchem um des Glaubens willen Verfolgten Asyl und Heimat geboten hatten. Die grössere Zahl der Pietisten liessen sich freilich nicht ausstossen. Sie beharrten auf ihrem guten Recht, in der Kirche bleiben zu dürfen, und ihre Anschauungen und Postulate in derselben zur Geltung zu bringen. Halle-Wittenberg war ihre Stütze der feindlich gesinnten Universität Leipzig gegenüber; Aug. H. Francke das Haupt, welches ihnen Ansehen und Schutz verschaffte. Die Extremern aber zogen aus der feindseligen Haltung der Kirche die naheliegende Konse-

quenz, ihrem Gott ausserhalb des Schattens der Kirche frei nach ihrem Glauben und Gewissen zu dienen.

Zu diesem Trüpplein von Exulanten gesellten sich jene separirten Mystiker, die, um ungestört ihren Träumen nachhangen zu dürfen, schon im 17. Jahrhundert die Kirche verlassen hatten, freilich ohne darauf zu verzichten durch ihre zahllosen und wortreichen Alarmschriften die in der Kirche Verharrenden zur schleunigen Flucht aus Babel zu drängen. Der Südosten des heutigen Westphalens, die von der Eder durchzogenen Täler von Wittgenstein und Berleburg, der Kreis Büdingen in Oberhessen, boten diesen Separirten eine sichere Festung, von wo aus sie ihre Ausfälle machen konnten. Hier finden wir Täufer, Philadelphianer, Böhmisten. Anhänger der von glühendem Hass gegen die Kirche beseelten Mystiker *Gichtheil, Breckling* und *Gichtel,* Schüler von *Gottfried Arnold,* Gesinnungsgenossen der *Gräfin von Merlau* und des Ehepaares *Petersen*, endlich auch Quäker, die gleich den Sendboten der Engländerin *Jane Leade*, der Stifterin der philadelphischen Societät, versuchten, die deutschen Kirchen auf den Anbruch der Vollendungszeit vorzubereiten. Und damit auch die romanischen Rassen vertreten seien, hatten sich versprengte französische Reformirte, für die wegen der Aufhebung des Ediktes von Nantes und des unglücklichen Ausganges des Kamisarden Krieges ein Verbleiben in ihrem Vaterlande unmöglich geworden war, in jenes Frei- und Schutzgebiet für alle um des Glaubens willen Verfolgte geflüchtet. Die bunte Gesellschaft lebte freilich ohne innern Zusammenhang neben einander, gemeinsam war ihnen neben ihrer mystischen Grundstimmung nur die Separation von der Kirche.

In Frankreich war die protestantische Kirche nahezu schutzlos geworden, auch innerlich fehlte der rechte Halt. Wenn wir den ernsten Busspredigern dieser Zeit glauben dürfen, hatte die Kirche die schwere Heimsuchung verdient. In England war der Höhepunkt der Krisis, welche die Kirche und das Land erschüttert hatten, am Ende des 17. Jahrhunderts längst vorüber. Die Toleranzakte des Oraniers bildeten den Abschluss, allein noch waren die Dissenters mindern Rechts und der Kampf wurde im Stillen mit geistigen Waffen weiter gekämpft.

Anders in der Schweiz. Die notwendige Auseinandersetzung zwischen Staatskirchentum und Independentismus erfolgte in diesem streng aristokratisch regirten Lande erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts. Man hatte es geschickt verstanden, jede freiere Regung dadurch unschädlich zu machen, dass man ihr das Brandmal wiedertäuferischer Sektirerei aufdrückte und im Hintergrunde

stand drohend und warnend das nur halb in die Scheide zurückgestossene Schwert, das im Bauernkrieg seines blutigen Amtes gewaltet hatte. Es war nicht geraten, eine eigene Meinung zu haben. Das hat das Häuflein von Pietisten erfahren, welche im letzten Jahrzehnt des XVII. Jahrhunderts eine Reform der Kirche und des christlichen Lebens angestrebt hatten. Sie haben sich dadurch politich verdächtig gemacht, denn, so sagt die Anklageschrift der Religionskommission im Berner Pietistenprozess „wo eine Trennung in der Kirchen entstanden, bleibt das Übel nit daselbst, sondern communicirt sich in der Republik, und geratet also selbige gleich der Kirchen in Verwirrung." (S. 25.)

Ich darf wol bei den Lesern von „Blösch's Geschichte der Schweiz. Reformirten Kirchen" die Kenntnis der hauptsächlichsten geschichtlichen Tatsachen dieser für die Folgezeit bis in die Gegenwart herab so wichtigen *ersten pietistischen Bewegung* als bekannt voraussetzen (vergl. II. Band S. 30—55. Ferner Hagenbach, Kirchengeschichte des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Band I, S. 175—196.) Ich setze da ein, wo nach der Verbannnung und Bestrafung der pietistisch gesinnten Geistlichen und Laien das Staatskircheentum vor der Gefahr innerer Zerbröckelung einstweilen bis auf weiteres bewahrt zu sein und die „Versuchungsstund über die Evang. Kirche durch neue selbstlaufende Propheten" zu Ende zu gehen scheint.

Aber unter der Asche glühte das Feuer weiter. Die Verbannten, die unschuldig hatten leiden müssen, erschienen den Stillen im Lande, den heimlichen Pietisten, als die Märtyrer Jesu Christi, die Kirche als die Verfolgerin der treuesten Diener Christi. Die eschatologischen und chiliastischen Erwartungen wurden dadurch nur noch gestärkt, denn das geweissagte Zeichen vor dem Ende, die grosse Verfolgung der Jünger Jesu, war eingetroffen. Die Worte, welche König 1699 seinen Richtern zugerufen hatte, drangen zu den Fenstern des Gerichtssaales hinaus zu der ängstlich harrenden Gemeinde und erweckten dort ein deutliches Echo:

„Ich zeuge aber in Treuen, dass ich zwar willens bin, für alle Lehr meines Gottes zu leiden, aber doch für keine williger, als für das herrliche Reich meines Königs. Aber sie sollen wissen, dass von nun an so viele gute Seelen und Schäflein Jesu wider sie seufzen und Tränen vergiessen. Ein grosses Gericht wartet auf sie. Mir grauet, wenn ich daran gedenke. . . . Sie ergreifen sich an mir elendiglich und machen sich schuldig grosser Sünd. Ich bitte Gott in Christo Jesu, er wolle denen, so es aus Unwissenheit tun, es nicht zurechnen. Mich aber freut zu leiden, um so mehr, weil ich leiden muss von eben des Bekenntnisses

wegen des herrlichen Reiches Christi, über welches Jesus ist verspeyet und verspottet worden. Es wartet auf sie das Gericht, das Jesus der sardischen Kirchen gedräuet, dass er wolle über sie kommen zu einer Stund, da sie nicht gedenken."

Diese Worte erregten damals einen gewaltigen Sturm der Entrüstung. „Jeder," berichten die Acta Pietistica, „ist darüber ergrimmet, und hat ihm Jedermann in grossem Geräusch zugeredet, der eine dis, der andere jenes Schmähwort. Der Heimlicher Wurstemberger rief: „„wenn dieser jung G'sell so aufreden will, will ich hinaus gehen"" und Tillier schrie: „„Zum Land use, zum Land use mit solchem unverschämten Gesellen""!

Man kann sich denken, welche Worte mehr Eindruck machten im Volke, diejenigen Königs oder diejenigen der offiziellen Vertreter der Religion und der Kirche. Es lag eine unheimliche Schwüle über dem Land. Die innere Lösung von der Kirche vollzog sich langsam aber sicher. Man wartete nur noch auf den Propheten, der das zündende Wort sprach. Lange brauchte man nicht zu warten. Es erfolgten Offenbarungen. Die Asseburg in Deutschland und bald nach ihr das Ehepaar Petersen, bei dem König eine Zufluchtsstätte gefunden hatte, wurden gewürdigt, Offenbarungen und Gesichte zu empfangen, aber während das immerhin nur vereinzelte Erscheinungen waren, erfolgte im Jahre 1717 die grosse Ausgiessung des Geistes über die Gemeinden der Wetterau und die Gründung der wahren Inspirationsgemeinden, deren Propheten in Deutschland und in der Schweiz auf dem durch die vorhergegangenen Ereignisse und die glühenden chiliastischen Erwartungen so gut vorbereiteten Boden eine günstige Aufnahme fanden.

II.

Die Gründung der Inspirationsgemeinden.

Die Bewegung der Inspiration nahm ihren Anfang in dem Cevennengebirge von Frankreich. Die reformirten Bewohner der Cevennen wollten sich in den furchtbaren Hugenotenverfolgungen am Ende des XVII. Jahrhunderts nicht wehrlos hinschlachten lassen und griffen zum Schwert. Unter dem Druck dieser Kämpfe und Verfolgungen erfasste eine religiöse Begeisterung die Kämpfer, die nach ihrer Kleidung *Kamisarden* genannt wurden. Die Soldaten lebten wie Heilige, beteten und lasen in der Schrift, wie Cromwells herrliche Kämpfer. Der Enthusiasmus in seiner reinsten Form wurde plötzlich lebendig. Propheten standen unter ihnen auf und weissagten. Nichts wurde ohne sie unternommen,

sie rieten zur Schlacht, und weissagten den Sieg. Wie eine Krankheit, wie ein verzehrend Feuer, griff diese Geistesbewegung um sich. Um 1701 zählte man schon 8000 Inspirirte. Die meisten Propheten und Inspirirten waren junge Leute, gänzlich ungebildet, aber, wenn sie vom Geist ergriffen wurden, konnten sie in der ihnen fremden reinen französischen Sprache (langue d'oui) reden, während sie sonst nur den Dialekt (langue d'oc) gebrauchten. Das ist zweifelsohne eine Wiederholung des in der alten Kirche bekannten Zungenredens. Diese Aussprachen des Geistes waren von lebendigen körperlichen Bewegungen (Convulsionen) begleitet, die beweisen, dass der Körper, namentlich das Nervensystem, stark in Mitleidenschaft gezogen war. Der Anführer der Kamisarden selbst, Jean Cavalier, war ein Prophet, und wurde — wie Jeremias — fast wider seinen Willen vom Geiste zum Prophetenamt genötigt. Zuerst herrschte strenge Zucht im Heer der Kamisarden, aber nach und nach machte sich die Rohheit der Kriegsführung geltend und das Heer artete aus. Ausschweifungen traten an die Stelle der Zucht. Der Kampf erlosch allmählich und die Propheten zogen sich in die Berge zurück, wo sich kleine separatistische Gemeindlein bildeten. Die Prophetengabe erhielt sich noch bei einzelnen, war aber nicht immer eine Quelle der Heiligung (vergl. I. Kön. 13_{11-32}).

Mehrere der flüchtigen Inspirirten kamen nach dem unglücklichen Ausgang des Kamisardenkrieges nach Genf und nach London, an welch letzterem Orte sie zunächst eine günstige Aufnahme fanden. Sie suchten durch ihre Aussprachen die Zuhörer zum Kampfe gegen Rom zu entflammen und Busse und Heiligungsernst zu wecken. Sie verloren jedoch bald ihren Anhang, zumal da die in Aussicht gestellten Gerichte Gottes nicht eintrafen und sittliche Vergehen in ihren Reihen ihr Ansehen schmälerten. Aus der reformirten Gemeinde in London wurden sie 1707 ausgeschlossen und so waren sie gezwungen, sich zu eigenen Inspirationsgemeinden zusammenzutun. 1711 verliessen einige der hervorragensten Führer England, um in Holland ihr Werk fortzusetzen und von Holland aus unternahmen sie Prophetenreisen durch ganz Deutschland bis nach Wien.

Während das nüchterne England diesen Fremdkörper ziemlich rasch ausgeschieden hatte, fanden die Inspirirten in Deutschland bei den Pietisten und Separirten grossen Anhang. Man hatte Mitleid mit ihrem Schicksal und Bewunderung für ihre Reden. Das war es ja, was man längst erwartet hatte, worauf man durch die Jane Leade und Petersen längst vorbereitet war! Nun hörte man Gottes geoffenbartes „unmittelbares“ Wort. Und da sie

auch unter dem Drucke der Obrigkeit zu leiden hatten, darf man die gegenseitige Annäherung begreifen. Die Gichtelianer und Mystiker, die Pietisten und Versammlungsleute nahmen sie mit offenen Armen auf. Die erste Inspirationsgemeinde wurde 1714 merkwürdigerweise in Halle, der Hochburg des Pietismus gegründet. Ein französischer Sprachlehrer, welcher mit einem der Inspirirten verwandt war, war zufällig die Veranlasssung, dass sich die reisenden Propheten dort niederliessen. Sie fanden aber zunächst nicht bei der Umgebung Frankes, sondern bei den *Separirten* Eingang. Hier, wo man bereits an das „unmittelbare" Wort Gottes glaubte und darauf wartete, konnten sie 4 Wochen verweilen und ihre inspirirten Ausprachen halten. Schliesslich bildete sich die Inspirationsgemeinde, bestehend aus Reformirten und Lutheranern. Beim ersten Liebesmahl zählte man 31 Anhänger. Auffallend war, dass die Gabe des prophetischen Redens, der Gesichte und Offenbarungen, übertragen werden konnte (vergl. II. König 2, 9. Akt 8, 19.). Die Inspirirten aus Holland gründeten so die Gemeinden, hielten die ersten Aussprachen und alsbald wurden andere ergriffen, die dann in der Gemeinde als „Werkzeuge" wirkten[1]). Es war wie wenn man ein Feuer angezündet hätte. Einige der Pietisten, so sogar Franke und der Dompredigter Knauth, waren ihnen anfänglich günstig: Franke zog sich aber sofort zurück, als er merkte, dass die Inspiration um sich griff. Knauth, der sich von den neuen Freunden nicht trennen wollte, wurde seines Amtes entsetzt.

Neben der Magd Maria Elisabeth Mathes wurden 3 Hallenser Studenten, ein Theologe, ein Mediziner und ein Jurist, sämtlich Brüder namens Pott, vom Geist ergriffen. Sie fingen an zu weissagen und Reisen zu unternehmen, um die Separirten zu sammeln. Das war im Jahr 1714. Auch in *Berlin* wurde die Gründung einer Inspirationsgemeinde versucht, aber hier wie in Halle kam es zu Ärgernissen und Unruhen. Falsche Propheten traten auf und machten die Sache lächerlich. Da die Behörden die Bewegung argwöhnisch beobachteten, so zogen sich die Inspirirten 1715 nach der Wetterau und der Grafschaft Wittgenstein zurück, wo nun die grosse Erweckung unter den Separirten, der sog. *Inspirations-Periodus* entstand.

Die Separirten in der Wetterau waren in einem trostlosen Zustand. Sie hatten mit der Trennung von der Welt Ernst ge-

[1]) Man wird beim Lesen dieser Schilderungen unwillkürlich an die Zeit der Didache gemahnt, deren reisende und sesshafte Propheten mit ihren Gaben und „Tropen" (XI 7. 8 — XIII. 1.) manches mit den inspirirten Propheten des XVIII. Jahrhunderts gemein haben.

macht und sich von allem zurückgezogen. Nicht nur die Kirche, sondern alles mit der Welt irgendwie zusammenhängende, weltliches Vergnügen, weltliche Arbeit, weltliches Amt, Besitz und Erwerb, Ehe und Familie, galt ihnen in gleicher Weise als sündhaft. Sie wollten nur im Umgang mit Gott stehen und schlossen sich, als Einsiedler oder zu zweien im Wald und in der Wildnis lebend, von den Menschen ab, ohne zu merken, dass sie in dem Maasse Gott verloren, wie sie den Menschen abstarben. Das letzte Fünklein von Liebe erlosch, Misstrauen herrschte in dem toten abgestumpften Herzen. Kein Wunder, dass das Erscheinen der Inspiririrten für sie eine wahre Erlösung war. Dadurch wurden sie wieder zu Menschen gemacht, indem diese Propheten, unter deren Autorität sie sich beugten, sie zu Gemeinden verbanden und in ihnen Teilnahme für Gottesdienst und Gemeindeleben erweckten. Sie selbst sahen darin die Erweckung aus dem Sündenschlaf, die Rückkehr von einem sehr gefährlichen Irrweg. Insofern hat Gœbel Recht, wenn er urteilt, die Inspirirten hätten die teilweise Rückkehr der Separirten zum kirchlichen Christentum verbreitet und vermittelt [1]). Das lag zwar gar nicht in der Absicht der Inspirirten, aber der (ungewollte) Erfolg ihrer Arbeit war doch der, dass diese Leute merkten, dass man ohne menschliche Gemeinschaft, ohne Gemeinde, nicht mit Gott Gemeinschaft haben kann.

Unter diesen Separirten in der Wetterau gab es viele Schwaben, welche die Härte der Regierung über die Grenze getrieben hat. Ein erster Trupp war 1707 unter der Führung des frommen Pfarrers *Gruber* nach der Wetterau gekommen, weil sie in Würtemberg ihrer mystischen Anschauungen wegen verfolgt wurden. Der Pietismus, der auch in Württemberg Eingang gefunden hatte, fand an Hofprediger Hedinger in Stuttgart eine mächtige Stütze. Er ist der eigentliche Vater des schwäbischen Pietismus, der sich gelegentlich auch der unschuldig verfolgten Separirten annahm. In seiner Stellung als Hofprediger hatte er einen gewissen Einfluss auf die herzogliche Regierung. Leider starb der Mann schon 1703 und nun brach der Sturm, den Hedinger freilich hatte kommen sehen, über die Pietisten herein. Die Pfarrer *Gruber* und *Gmehlin*, welche beide die mystischen Lehren vertraten (Unsündlichkeit und Vollkommenheit, Reinigungszustand nach dem Tode, Wiederbringung aller Dinge, tausendjähriges Reich, Verwerfung der Ehe), wurden abgesetzt, ihre Lehren verdammt und das Lesen der mystischen Schriften verboten. Die

[1]) Gœbel 1854, 309.

Verfolgung hatte auch in Württemberg wie überall den Erfolg, dass ein grosser Teil der Pietisten endgültig von der Kirche abgesprengt wurde. Daher haben wir noch heute im Schwabenland neben „kirchlichen" Pietisten eine Reihe von kirchenfeindlichen Pietistengemeinschaften, in denen das nun zweihundert Jahre alte Misstrauen gegen die Kirche nicht mehr ausgerottet werden kann. Gruber flüchtete sich mit seinen Getreuen in die Wetterau, wo er innerlich verbittert und gebrochen, in der oben beschriebenen Weise einsam, ohne Andacht, ohne Gebet, ohne Gottesdienst und Sakramente lebte. Er selbst, wie seine Freunde wollten nichts von irgend einer Gemeindebildung wissen, so tief hatte sie der Eckel an jeder kirchlichen Gemeinschaft erfasst. In diesen trüben Wassern fischten nun 1708 die Neutäufer mit Erfolg, indem es ihnen leicht wurde, die überspannten Leute für ihre Lehre zu gewinnen. Diese Täufer wanderten dann aus, zuerst an den Niederrhein, dann nach Pensylvanien. Die übrigen schlossen sich an die Inspirirten an. Gruber wehrte sich lange gegen diesen Einfluss, schliesslich beugte er sich vor der Macht des Geistes, dessen Offenbarung ihm zu gewaltig wurde [1]. Wie ihm so ging es noch andern Separirten, so dem ehemaligen Theologen *Neumann, Haug* und *Ulrich*. Dieselben bezeugen, dass es unter den Separirten trostlos und öde ausgesehen habe. Sie verglichen die vollständige Separation einem ausgedörrten nach Regen schmachtenden Land, sie hatten in ihrer Vereinsamung und Abschliessung alle Liebe verloren, und als die Inspirirten nun in ihren Offenbarungen erklärten, dass der Geist der Liebe nur in der Gebetsgemeinschaft ausgegossen werden könne und sie sich darauf hin wieder einmal zu gemeinsamem Gebet vereinigten, da ging es ihnen wie Gefangenen, die unverhofft zur Freiheit gelangen. Haug sagt von dieser Zeit: „Die ungemeine Veränderung der Freunde im Marienbornschen und Büdingenschen ist so herrlich, dass, wer die bisherige Zerrüttung der Gemüter hat mit angesehen und nun die dringende und ungeheuchelte Liebe derselben sieht und die tägliche Gemeinschaft des Gebets, vor Freuden weinen muss".

Der bedeutendste Mann unter den Inspirirten war aber kein Theologe, sondern der ehemalige Sattler *Joh. Friedrich Rock* in Stuttgart. Derselbe gehörte zu den pietistischen Anhängern

[1]) Mit Gœbel (317) und gegen Ritschel II 368 halte ich dafür, dass Gruber in Konsequenz seines Mystizismus zur Anerkennung der Inspiration kommen musste. Mystizismus und Enthusiasmus liegen auf der gleichen Linie.

Hedingers und dachte an nichts weniger als an Separation. In der Verfolgungszeit von 1706 wurde er blos deshalb, weil er mit einem Gefangenen gesprochen hatte, acht Tage ins Gefängnis gesetzt und aus der Zunft ausgestossen, sodass er sein Handwerk und damit den Verdienst verlor. Darauf hin musste er sich, ob er wollte oder nicht, zu den Separirten flüchten. Dass solche grausame Behandlung von Seiten des Staates und der Kirche mit schuld sind an der Separation und ihren Folgen, wer wollte es noch leugnen? Rock schrieb selbst 1732 an Ziegendorf: „Sie haben uns aus der Kirche und hiermit aus dem Land hinausgepredigt und gestossen. Hernach hat uns der Herr getrieben, gegen ihren Gottesdienst zu zeugen".

Als *Werkzeuge,* welche Offenbarungen empfingen, wurden nun neben den bisher Genannten nach langem inneren Widerstand gewonnen: Gruber, Neumann, Ulrich, Rock; und noch ferner erweckt: der Sohn Grubers, die Ursala Meyer aus der Umgebung von Thun, Schwenfelder, Margaretha Melchior und der Strumpfweber Gleim. (Schluss folgt.)

Bücherschau

Die christliche äussere Liebestätigkeit im Verhältnis zum Reiche Gottes v. G. Wendt, Pastor in Grossbadegast-Dissau 1896, bei Paul Baumann 60 Pfg. legt auf Grund der Bibel dar, wie jede christliche Liebestätigkeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes, dessen Wesen ja die Liebe ist, dienen und der welcher sie ausübt, eine von Christus ergriffene Persönlichkeit sein müsse. d

Das johanneische Christentum, das Christentum der Zukunft. Von Prof. Dr. Hch. Kratz. Berlin, Schwetschke & Sohn; 50 S. 8°, 80 Pfg.

Die eindringliche, von klarer und wissenschaftlicher Manier beherrschte Broschüre zeigt, wie tief die liberaltheologischen Anschauungen auch da eingedrungen sind, wo man noch die Wiederkunft Christi erwartet, weil sie Matth. 24 und 25 in Aussicht gestellt ist. An Stelle des klerikalen petrinischen und des dogmatischen paulinischen Christentums hofft der Verfasser auf das johanneische, als das Christentum des Geistes, der Freiheit und der Liebe. In scharfem Gegensatz zu Rom, in lebhafter Kritik der Buchstabengläubigen, „Christentumhemmenden" protestantischen Lehrkirchen, kirchen- und bekenntnispolitisch sehr weitherzig, vereinigt der einfache Gedankengang der 6 Kapitel die beiden fruchtbarsten Strömungen innerhalb jeder Theologie u. Religiosität, welche sich in die Worte zusammenfassen lassen: Durch Freiheit zur Wahrheit und durch persönliche Hingabe zu lebensvoller Kraft. A. W.

Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts
mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz.

Von Lic. *W. Hadorn,* Pfarrer in Köniz und Dozent der Theologie in Bern.

III.
Die wahren Inspirationsgemeinden. Das Wesen der wahren Inspiration. — Gemeindeordnung und Kirchenzucht.

Wir müssen nun in Kürze auf die Inspiration selbst eintreten. Es ist schon öfter betont worden, dass die Separirten, namentlich Gruber und Rock anfänglich schwer wiegende Bedenken gegen die Inspiration hatten. Gruber und sein Sohn wehrten sich heftig gegen die Zureden derselben, aber sie wurden schliesslich vom Geist überwunden. Von dem jungen Gruber hören wir z. B., dass sein Kampf bei 24 Stunden währte. Das Stürmen und Klagen der Inspirirten über den Unglauben ergriff ihn so mächtig, dass er anfing zu seufzen und zu stöhnen und einen höllischen Busskampf über seinen Zweifel und seinen Unglauben in dieser Sache durchmachte. Das währte die ganze Nacht hindurch und oft warf ihn der Geist in heftigen Bewegungen zu Boden. Schon fühlte er sich gedrungen, einzelne Worte für diesen oder jenen auszustossen, aber er wehrte sich mit aller Macht dagegen: „Lieber wollte ich mein Leben lassen, als im Namen des Herrn zu sprechen", und bald darauf: „O, soll ich denn mein Leben allhier lassen, so soll doch mein letzter Seufzer Jesus sein!" Endlich siegte der Geist über das Fleisch und er rief aus: „O Herr Jesu, ist es denn auch dein Wort, welches durch mich gesprochen wird?"

Da legte ihm die in der Bewegung des Geistes tanzende und springende Frau Wagner die Hände auf und sprach: „Ja, ja, es mein Geist, der durch dich redet, fürchte dich nur nicht". Und sofort erfolgte eine Aussprache, in der er einen falschen Geist, der in der Versammlung anwesend war, überführte und offenbarte.

Dies ein Beispiel von vielen, wie es bei der Erweckung der Werkzeuge zuging.

Das Eigentümliche bei diesen Inspirirten ist, dass bei ihnen die Verkündigung des Wortes Gottes nicht vom Studium, auch nicht vom freien Willen des Redenden abhängig ist, sondern dass

es sich nach ihrer Meinung um eine Wiedererweckung der im alten und neuen Testament bezeugten *Prophetengabe* handelt, wonach der Geist Gottes seine Werkzeuge auswählt und ergreift, so dass diese selbst ihren Leib, ihre Zunge, ihr Sprachvermögen in blinder Unterwerfung dem aus ihnen redenden Geist zur Verfügung stellen. Man vergleiche nur das soeben gesagte mit Jeremias I, 6—8.

„Ach Herr Jahwe! Ich verstehe ja nicht zu reden, denn ich bin noch jung. Jahwe aber sprach zu mir: Sage nicht, ich bin zu jung! denn zu allen, zu denen ich dich senden werde, sollst du gehen, und *alles was ich dir auftragen werde, sollst du reden.* Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, dich zu erretten."

Und weiter XX 7—9: „Du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du hast mich ergriffen und bist mir zu stark geworden. Zum Gelächter bin ich geworden und jedermann spottet meiner. Ja, so oft ich rede, muss ich laut aufschreien und Unbill und Vergewaltigung rufen. Denn das Wort Jahwes ward mir ein Anlass zu stetem Schimpf und Spott. Dachte ich bei mir: Ich will schweigen und nicht mehr in seinem Namen reden, da war es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen. Ich mühte mich ab es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht."

So ging es, wie wir an dem Beispiel des jüngern Gruber gesehen haben, den Inspirirten. Liegt schon in diesem Reden etwas gewaltsames, so tritt dies noch mehr bei den Leibesbewegungen hervor, von welchen die Aussprache der Inspirirten stets begleitet war. Nachdem sie kürzere oder längere Zeit in stillem Gebete verharrt hatten, geriet ihr Leib in Bewegungen der seltsamsten und wunderlichsten Art. Von der Bekehrung des *Rock* hören wir folgendes: „Er geriet in einer Versammlung, während ein anderer laut auf den Knien betete, in die erste Bewegung, indem ihm das Herz im Leibe hüpfte, so dass der Leib darüber erschüttert war. Die Bewegungen wurden immer stärker, so dass er sich, um sie womöglich zu verbergen, auf die Erde niederlegte. Allein es hob ihn von der Erde auf und es kam ein so starker Odem aus dem Herzen in die Nase, dass er sich nicht genug darüber verwundern konnte. Darauf folgte ein fröhliches Lachen, das zu seiner Befremdung ziemlich lange anhielt. Diese ersten Bewegungen währten die ganze Nacht und hörten erst den andern Tag auf". (*Gœbel* 1854. 384).

Zeigen diese Bewegungen zunächst an, dass der Geist Gottes über den Mann gekommen ist, so können sie auch bereits verraten, welches der Inhalt der Aussprache sein wird, oder sie

können das gesprochene Wort verstärken. So wird die Bewegung zum „Zeichen und Sinnbild". Wie der Prophet Ahia beim Anblick des Jerobeam (I. Kön. 11, 30 f.) in Bewegung gerät und sein Oberkleid in 12 Stücke zerreisst, von denen er 10 dem Jerobeam gibt, zum Zeichen, dass das Reich Salomos in Stücke gehe, so lag auch in den Bewegungen der Inspirirten ein Zeichen, dem ein tieferer Sinn zukam.

So z. B. bei einer Aussprache des Gleim in Büdingen, 29. Juni 1715 (vergl. das Geschrey um Mitternacht pag. 120): „Flucht aus Babel und Egypten". „Fliehet, eilet und säumet nicht (er ging mit verschlossenen Augen an die Treppe, fasste die zwei Seile, wickelte sie um die Beine herum und als er meinte diesen Stricken zu entgehen, verwickelte er sich immer weiter dahinein bis gar an das Loch der Treppen; da er sich denn so verwickelt, die Beine in die Höhe schlagend, ganz hinunter liess und im Ablassen wickelten sich die Beine wunderlich los, bis er auf die Erde kam; da wurde er gar los, ging dann wieder hinauf in die Stub und fuhr fort zu sprechen:) „Dass ihr entrinnen möget den Stricken der Höllen und des Todes". Oder vom Abend desselben Tages: „Urteil über die Verächter der Gnaden Gottes". Das Werkzeug schrie sehr und heulete entsetzlich wie ein Verzweifelnder, der nicht weiss in welche Ecke sich zu verbergen und sprach sehr stark: „Wehe! Wehe!" jammerte erbärmlich und rief nach langem Heulen Au, Au! endlich entsetzlich aus: O Ewigkeit, du Donnerwort! kroch vor scheinender Angst unter den Ofen und rief unzählige Mal „Wehe!" sprach endlich unter ordentlicher Bewegung aus, nachdem er sich wieder bei Tisch gesetzet: „Wehe und aber Wehe allen denen, die den Geist meiner züchtigenden Gnaden in dieser Gnadenzeit von sich stossen".

Die Inspirirten selbst rechtfertigen diese Bewegungen (in der Vorrede zum Geschrey zur Mitternacht) geradezu durch den Hinweis auf die im alten Testament erwähnten prophetischen Zeichen und Figuren. „Zum Exempel: den ganzen Bussprozess stellte er (scil. Gleim) vor in vielen Ängsten, Klagen, demütiger Beugung, Herzensangst, Krümmungen des Leibes, wehmütigem Flehen etc. Das Gericht und Urteil der Verdammten stellte er vor mit dem grässlichen Heulen und Zähneklappern; die Herrlichkeit der Kinder Gottes mit vielem Jubelgeschrei, Freuden voller Erfahrung Gottes; item der Laodicäer Schlaf durch Schlummern, Fallen, Hinken etc. Die grosse Fluten von Morgen stellte er vor mit grossem und entsetzlichem Geräusch, Teutschland Sicherheit mit sorglosem freiem Spaziren, die kommenden Kriege mit Drommeln, Fechten. Der Löwen Brüllen drückte er mit seiner Stimme so grässlich

aus, dass allen ein Schrecken ankam. Des Adlers Klauen, zischende Stimmen, treffliches Fechten konnte er auch so wohl vorstellen, dass man ihm die eingezogenen Finger nicht auseinander ziehen konnte."

„Unter und nach solchen Inspirationsfiguren kam ein anderes Wunder, dass er viele Gebärden der Morgenländischen Völker (ihre Bekehrung auszudrücken) gemacht und öfters in fremder Sprache geredet: welche, weil sie sich in der Kähle formieret, vor Orientalisch gehalten worden. In solcher Sprach hat er sehr behend lange Reden geführet, gebetet und gesungen, mit allen sonsten denen Morgenländischen Völkern gewöhnlichen Gebärden, davon einige Wort aufgefangen und eingeruckt worden. Dabey niemand ein betrügliches Spiel der Phantasie sich wird träumen lassen; indem offt eine Zeile zwei- dreimal wiederholet, ganz Sylben-weiss und alles so unangestossen ausgesprochen worden: Welches er ausser der Bewürkung (= Entzückung) mit solcher Fertigkeit und Beobachtung des besondern Accentes nicht tun können."

Zu Verden habe Gleim mit einem Mohren *Cummani* in seiner Muttersprache geredet: Er entdeckte ihm die Heimlichkeiten seines Herzens, zur Herzens Busse und Vergiessung vieler Thränen."

Von diesen Reden in fremden Sprachen ist ein einziges Zeugnis auf uns gekommen, welches in der bereits erwähnten Schrift der Inspirirten, Geschrei zur Mitternacht, enthalten ist. Ich teile es hier der Merkwürdigkeit halber mit, zumal da Gœbel nur den Eingang der Aussprache aufgenommen hat.

Es datirt vom 2. Mai 1715 von Büdingen:

„Schetekero olahamanu, alaschemenetekora, ridchema, schetebirekora schonemenechora, schetechitichora, allaschetarischema, ollamineschetо, lischemona, ollaschaba, schetechira, reschemene schite, chatische, kuschutu, reschebo, halischema, lakuschete, schenechoto, ruschebalacha, allascherekora, *ruachadonai*, rachamana, *ruach*-chatischema, schabuschadealla haluschamene roschana, rachatischeba, roschatalacha ischemanacha allischema oschamana-alaschubo. oschamene chotoschutu. oschebolo koruschuba, allaschubu, allaschabarascha, kuschamene, schaboraracha, schenechorata karuschuma olachiti, schetekoroschobo, schenechorobo, olakaraschaba, licharaschaba, orischemana, olaschenechora, allaschamolocho, schetekoraschama, olischebonocho. alla jesus alla.[1])

[1]) Der Sinn dieser Aussprache, die ich den HH Prof. Marti und Kautzsch vorgelegt habe, ist fast ganz dunkel. Man kann einzelne Wörter, z. B. ruachadonai leicht übersetzen, aus andern durch mehr oder weniger gewaltsame Konjekturen etwas herausbringen, aber trotzdem scheinen nicht Sätze, sondern

Zeigt sich somit das Wesen der „*Wahren Inspiration*“ an der Wiedererweckung der alten Geistesgaben, der Glossolalie und prophetischer Rede im Geiste Gottes im Zustand der „Bewürkung“, das heisst eben der Inspiration und an den mit dieser Rede verbundenen prophetischen Figuren, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch die eigentliche prophetische Vision, das Schauen des Verborgenen, Überirdischen, des Vergangenen und Zukünftigen nicht fehlte. Gleim hat z. B. seinem Bruder in der Verzückung seine Jugendsünden vorgehalten, von denen er im wachen Zustand keine Ahnung hatte, und die Inspirirte Melchior hat bei der Erweckung des ältern *Gruber* demselben seinen innern Zustand enthüllt, ohne dass sie ihn vorher näher gekannt hätte. Übrigens haben schon im Kamisardenkriege die Inspirirten öfters den Ort des Feindes im Geiste anzugeben gewusst, so dass sich die Anführer darnach richten konnten. Man vergleiche hiemit 2. Kön. 6, 9 ff.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Inspirirten die Sammlung der Separirten zu *Gebetsgemeinschaften* durchführten. Der Mangel an Gemeinschaft hat das innere Leben der Separirten ersterben lassen, der Eintritt in die Gebetsgemeinschaft ist darum für sie gleichbedeutend mit der Wiedergeburt. Es kommt aber noch ein anderes Moment hiezu. Die Wiedererweckung der Prophetengabe und die Ausgiessung des Geistes war für die Inspirirten ein Beweis, dass sie berufen seien, die *apostolische Gemeinde*[1]) wiederherzustellen. Dazu war die Gebetsgemeinschaft nach Apost. Gesch. 2, 17, 18, 42 notwendig, auch konnte man nur auf diesem

---

nur gestotterte, gestossene Wörter vorzuliegen. Zweifelhaft ist mir zudem, wie die Inspirirten zu dieser Aussprache gekommen sind. Gewiss hat der Glossolalet, nachdem die Ekstase vorbei war, nicht mehr gewusst, was er gesprochen hat. Hat aber ein anderer vielleicht noch ungebildeter Bruder die fremde Sprache während der Ekstase nachgeschrieben, wie viel mag von diesem Elaborat noch zuverlässig und ächt sein? Trotzdem besitzt das verdächtige Stück einen gewissen historischen Wert, indem es doch ein Beweis ist für das tatsächliche Vorkommen des Zungenredens in der besondern von 1. Cor. 14 erwähnten Art. Wenn man damit auch die Glossolalien der Irvingianer zusammenhält, so würde man aus diesen geschichtlichen Parallelen neues Verstehen der bezüglichen neutestamentlichen Stellen gewinnen. Überhaupt glaube ich, dass die Geschichte der Inspirationsgemeinden sehr reich ist an Parallelen zur Prophetie des alten und neuen Testaments. Wenn man diese geschichtlich gut bezeugten Tatsachen unbefangen prüft, so wird man über die objektive *Realität des visionären* Hörens und Staunens überhaupt vorsichtiger urteilen.

[1]) Es ist die Eigenart aller Sekten, dass sie die ursprüngliche Kirche, die Urgemeinde, wieder herstellen wollen. Es gelingt ja diese Rückbildung nie, weil man sich nie um 15, 16 Jahrhunderte zurückversetzen kann. Im besten Fall gerät man bis ins Mittelalter.

Wege neue Glieder gewinnen. In diesen Gebetsvereinigungen, die sich in der Form von den modernen sog. Gebetsstunden wenig unterscheiden, hatten dann die Inspirirten Gelegenheit, zu den Unbekehrten zu reden. Ein weiteres Institut der apostolischen Gemeinde wurde aus seinem Todesschlummer erweckt, nämlich das Liebesmal, als Mahl der innigen brüderlichen Gemeinschaft. (Vergl. den Bericht „von einem gehaltenen Liebesmahl" im „Geschrei zur Mitternacht", mit Aussprachen von Gleim. 20. Okt. 1715.) Die Inspirirten wollten das Mahl genau so feiern, wie die Jünger Jesu und die älteste Gemeinde. Diese Liebesmahle bildeten den Höhepunkt des Gemeindelebens. Gesänge, Gebete und Aussprachen wechselten ab. Unter dem Einfluss des Geistes traten einzelne vor und bekannten und entdeckten einander ihre Sünden. Dann las man 1. Kor. 11 und Joh. 6. Gegen abends 7 Uhr setzten sie sich nieder und nahmen Speise und Trank zu sich, worauf nach Joh. 13 die *Fusswaschung* durch die von den Werkzeugen bezeichneten Personen folgte, für beide Geschlechter in besondern Zimmern. Dann trug man Kuchen (ungesäuertes Brod) und Wein zum Abendmahl auf, und die Werkzeuge gerieten in ein „cherubinisches und seraphisches Rasseln und Frohlocken". Aussprache folgte auf Aussprache, das Brod wird gebrochen, der Wein gesegnet. Jedes geniesst an seinem Platz sein Brod und seinen Wein.

Während der Schlussgebete war die Gemeinschaft des Geistes so stark, dass „es schien, die Korrespondenz des obern mit dem untern Jerusalem einen grossen Eindruck in dem „empfindlichen" Glauben gewürket zu haben. Alle Werkzeuge kamen in starke jubilirende Freudenbewegung. Auch diejenigen, die wenig oder nie Inspirationsbewegungen hatten, kamen in sehr starke Bewegungen. Ein Töchterlein von 10 Jahren hatte starke Bewegung und rief aus: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr unser Gott". Die ganze Feier dauerte 16 Stunden. Solche Liebesmahle fanden aber nur fünf statt und zwar in den ersten 2 Jahren 1414 und 1415. Es scheint, dass eine so hohe Spannung und Erregung weitere Wiederholungen ausschliesst. Seither wurde das heilige Abendmahl nie mehr gefeiert, auch die Taufe hielt man für überflüssig.

Separation erzeugt Separation, das ist ein geschichtlich beglaubigter Satz, den jede Sekte erfährt „wie man sich an Hand der Geschichte der vielen Spaltungen innerhalb der Methodistenkirche zur genüge überzeugen kann. Auch unter den Inspirirten brachen Spaltungen aus und die „wahren Inspirirten", die sich zu den *wahren Inspirationsgemeinden* verbunden hatten,

mussten die *falschen Inspirirten* ausschliessen. Aber, wird man sich fragen, woran kann man wahre und falsche Inspirirte unterscheiden? Auch die falschen Inspirirten haben ihre Aussprachen als Gottes Wort ausgegeben. Auch sie reden im Geiste und haben Bewegungen. Und doch, wer die Geschichte Micha's ben Jimla's 1 Kön. 22. oder die Geschichte Jeremias kennt, der weiss, dass Inspirirte von ihrem Standpunkte aus Unterschiede zwischen wahrer und falscher Inspiration machen konnten und dass sie den Unterschied nicht sowol in der äussern Form der inspirirten Aussagen, sondern in ihrem Inhalt, sagen wir in ihrer Abzweckung suchten. Von den falschen Inspirirten sagten die Wahren, besonders Gruber und Rock, aus, dass der aus ihnen redende Geist, der Geist Satans sei, eine Anschauung, die wir wiederum von ihrem Standpunkt aus begreifen können (vergl. I. Könige 22, 21. 22.

Der Unterschied lag nämlich blos darin, dass die falschen Inspirirten von einer Gemeindebildung nichts wissen wollten. Sie vertreten also den Standpunkt der Separation bis zum Extrem und sie verteidigten ihre Ansicht damit, dass sie sagten: Wenn man wiederum Gemeinden gründet, so gerät man in dasjenige Übel hinein, das man mit dem Austritt aus der Kirche überwunden glaubte! [1]) Jede irgendwie kirchliche Gemeinschaft, so urteilten sie, und sei es eine Sekte, die sich die wahre Kirche nennt, ist ein Stück Welt und dadurch wird die ausschliessliche Gemeinschaft mit Gott, die der Separirte erstrebt, zerstört. Vom Standpunkte der Separation aus, haben die falschen Inspirirten völlig Recht. Dahin muss man kommen, wenn man sich separirt. Der Eintritt in eine Sekte, ist noch lange kein Austritt aus der Welt, denn auch die Sekte hat noch ein Stück Welt an sich und in sich, es frägt sich sogar sehr, ob man beim Austritt aus der Kirche und beim Eintritt in die Sekte wirklich das grössere Übel mit dem kleinern vertauscht hat. Freilich können wir für die damalige Zeit den Separirten keinen Vorwurf machen, weil sie die Kirche zur Separation genötigt hat. Gœbel hat deshalb ganz entschieden Recht, wenn er urteilt, dass die wahren

[1]) Gruber hatte selbst vor seiner Bekehrung diesen Standpunkt der Separation vertreten: „die wahren Separatisten fangen keine neue Sekte an, als welches wieder aufbauen hiesse, was zuvor abgebrochen, sondern sie gehen in das inwendige Heiligtum, in ihr Herz und suchen Gott daselbst in Christo Jesu durch seine Gnade im Geist und in der Wahrheit zu dienen . . . Von ihrem äusserlichen Gottesdienst ist nicht viel zu sagen, weil sie keinen geformten und nach gewissen Regeln, Orten und Zeiten abgemessenen haben, sondern solchen nach der täglichen, mündlichen und augenblicklichen Anregung Gottes einreichten.“ Gœbel 1854. pag. 316.

Inspirirten durch die Bildung von Gemeinschaften ihren Anhängern den Weg zur Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft geöffnet hätten. Der Schritt von der Separation zur kirchlichen Gemeinschaft fürt in irgend einer Weise, oft auf einem Umweg zur Volkskirche zurück. So ist der Sieg Grubers über die falschen Inspirirten im Grunde nichts anderes, als der Sieg des kirchlichen Prinzips über die Separation und es ist höchst interessant zu konstatiren, wie diese Annäherung an die kirchlichen Formen sich langsam aber stetig, analog dem Werdegang der ältesten christlichen Kirche, nach dem Mass der Abnahme der charismatischen Ämter und der Zunahme der Gemeindeämter vollzogen hat. Erst wurden nach den Ortschaften lokale Gemeinden gegründet. Dann setzte man Vorsteher und Gehilfen ein, weiter mussten die Ältesten mit der Leitung der Versammlungen betraut werden, da nicht immer Inspirirte anwesend waren (wie im II. Jahrhundert der Bischof gelegentlich das Amt der Propheten in Ermangelung von solchen übernehmen musste): es mussten Verwalter der Armenkasse ernannt werden, schliesslich schied man die Glieder in zwei Klassen, Eingeweihte und Kinder und errichtete man für die Kindervereine besondern Unterricht (Konfirmationsunterricht!). Die Vorsteher gründeten Konferenzen, man gab Statuten, die 24 Regeln der Gottseligkeit, heraus, wobei man eben im Stillen ahnte, dass man sich auf das stete Vorhandensein von Inspiration nicht werde verlassen können und schliesslich, nach Jahren, verstummte der Geist der wahren Inspiration. Was übrig blieb, war die Form, der Geist war verschwunden.

IV.

Die Sammlung der Verirrten.

Die Sammlung der Separirten schien nach der Erweckung in der Wetterau zunächst die Hauptaufgabe zu sein, zumal da bezüglich der Lehre mit Ausnahme der divergirenden Ansichten über den Wert der Gemeinschaft kein Trennungsgrund vorhanden war. Die Lehre vom innern Worte Gottes (vergl. den Katechismus: „Kurze, gründliche und überzeugende Unterweisung von dem innern Worte Gottes, von Einem Liebhaber desselbigen Gestellet“; die gross gedruckten Buchstaben E. L. G. verraten den Verfasser E. L. Gruber. Somit kommt der „Unterweisung“ autoritative Bedeutung zu), stimmt völig mit den Aussagen der Mystiker und Separatisten, so dass die Berufung auf den „lieben Tauler“, der viel „von der unmittelbaren freundlichen Rede

Gottes in Christo Jesu durch den heiligen Geist mit seinen Kindern in dem inwendigsten Grund ihrer Seelen erfahren und geschrieben habe", berechtigt ist. Nun ist diese Unterweisug von Gruber allerdings schon 1714 und zwar vor seiner Erweckung verfasst worden und Ritschl (II 368) hat mit Berufung auf diese Schrift geschlossen, „Gruber sei durch seine religiöse Anschauung nicht gerade disponirt gewesen, sich der Einwirkung der inspirirten Jünglinge zu unterwerfen, da seine Ansicht von der unmittelbaren Erleuchtung im Grund des Herzens der Offenbarung durch inspirirte Rede entgegengesetzt sei". Ich weiss nun nicht, ob Ritschl die Schrift vorgelegen hat, sonst müsste er aus der Antwort auf die XXI. Frage gelernt haben, dass Gruber schon damals mit Berufung auf I. Kön. 19, $_{12}$; II. Cor, 12, $_{1-4}$; Num. 12., $_{6-8}$: Off. Joh. I, $_{1-10}$ neben der Offenbarung des Wortes mit stillem samftem Sausen oder lieblichen *Leib und Seele durchgehende Bewegung*, auch die Möglichkeit einer Offenbarung „mit einem vernehmlichen und durchdringend kräftigen, aber seiner Art und Hervorkunft nach, unaussprechlichen Wort" angenommen hat, ja nachdem „die Person der *Einwürkung und Einsprach fähig und bedürftig ist*". Wer will leugnen, dass in solcher Überzeugung die Praedisposition zur Anerkennung der Propheten liegt? Und der Umstand, dass die Unterweisung noch 1745 zum dritten Mal gedruckt worden ist, beweist, dass man in den Kreisen der Inspirirten fortgefahren hat, in der schriftgemässen Lehre vom innern Worte Gottes der separirten Mystiker, wie sie Gruber vorher schon vertreten hat, die biblische Grundlage der Inspiration zu sehen. Gruber hat deshalb, als er die Aussprachen der Inspirten zum ersten mal hörte, nicht die Berechtigung dieser eigenartigen Form der Offenbarung angezweifelt — hatte er doch bereits ähnliche Bewegungen des Kopfes und der Zunge bereits vor seiner Bekehrung gehabt, was Ritschl nicht erwähnt —, sondern sich darauf beschränkt, den Inhalt der Reden auf ihre Übereinstimmung mit der Schrift zu prüfen. Ja, es ist, wie Gœbel richtig bemerkt (1854 S. 317) gegenüber der orthodoxen Lehre von der Sufficienz des Wortes Gottes, in pietistischen Kreisen der Glaube an die Möglichkeit einer Fortsetzug der Offenbarungen Gottes im Innern des Menschen, sei es durch Vision, Eckstase oder Traum, verbreitet gewesen, wobei man allerdings hinzusetzen muss, dass es sich nur um solche Offenbarungen gehandelt hat, die nicht über die Grundwahrheiten der Schrift hinausgegangen sind. Hingegen ist die Bemerkung Ritschl's richtig für den Mystiker *Hochmann*, welcher für sich nur eine „innerliche Inspiration" anerkannt hat.

Aber die Lehre vom innern Wort ist nicht der einzige Punkt, in dem Separatisten und Inspirirte übereinstimmten. Die Übereinstimmung erstreckt sich vielmehr auf die gesamte theologische und kirchliche Anschauung. Hier, wie dort finden wir eine Gleichgiltigkeit gegen die Sakramente, eine detaillirte schwärmerische Lehre von den zukünftigen Dingen, eine Geringschätzung des Ehestandes bei Einzelnen und die Verwerfung der Staatskirche und ihrer Organe. Immerhin muss gesagt werden, dass Rock, persönlich ein vir integer, eine beachtenswerte Toleranz in seinem Verhalten gegen andere geübt hat.

So stand der Sammlung der Separirten, nachdem einmal Gruber und seine Freunde gewonnen waren, nichts im Wege. Die Inspirirten unternahmen nun von 1715 an Reisen, zuerst in die Umgebung, später in die entfernten Länder, zu diesem Zwecke. Das Wort Gottes musste aus der Zerstreuung heimgebracht werden, ehe der Tag des Gerichts und der Wiederkunft anbrechen konnte. Es handelt sich dabei nicht wie bei den iro schottischen Mönchen des VI. und VII. Jahrhunderts, um einen asketischen Wandertrieb, sondern um ein intensiv eschatologisches Motiv. Die Zeit von 1690 bis 1730 war von eschatologischen Hoffnungen und Erwartungen ganz durchtränkt. Die inspirirten Propheten hatten die innere Weisung empfangen, die Auserwählten zu sammeln und ihre Zahl voll zu machen. Deshalb mussten sie überallhin Reisen unternehmen, damit die Brautgemeinden des Lammes „gerüstet seien, mit brennenden Lampen dem Bräutigam entgegen zu gehen, wenn der Ruf ergehen würde: Er kommt".

Also nicht Evangelisation, Erweckungspredigt fassten sie ins Auge, sondern Sammlung der Auserwählten. So brauchten sie sich auch nicht mit der Frage zu beschäftigen, wie die Seelsorge an den Erweckten, die Erhaltung und Pflege des neuen Lebens gepflegt werden könnte. Es ging ja nur noch kurze Zeit. Bis spätestens 1734 musste der Herr den auf ihn wartenden erscheinen [1]).

Auf diesen Reisen beobachteten die Brüder die apostolischen Regeln. Sie reisten zu Fuss, oft zu zweien, genossen die Gastfreundschaft der Brüder, nahmen hie und da die freiwillig angebotene Wegzehrung an, bestritten aber noch häufiger die Kosten selbst. Rock arbeitete zeitweise wie Paulus unter-

[1]) Vergl. Geschrei XXIV: „1 ist der Anfang des Namens Jesu (weil der Buchstabe J und die Zahl 1 identisch sind), welches unter den 7 Leuchtern wandelt und zweierlei Natur, Gott und Mensch teilhaftig ist. 1 und 7 ist 17; 2 mal 17 ist 34 aber auch: 1717. Die Zeit ist nahe."

So kam man auf die 2 Zahlen 1717 und 1734 als Endtermine.

wegs auf seinem Handwerk. Ihre Zeugnisse richteten sie an Jedermann ohne Unterschied. Wie die Apostel sich zunächst bei den bestehenden Judengemeinden einführten, so gingen die Inspiriten zuerst zu den Brüdern, den Separirten und Pietisten, bei welchen sie Verständnis und Aufnahme ihrer Verkündigung erwarten durften. Hatten sie hier festen Fuss gefasst, so wandten sie sich an die Obrigkeit, die Geistlichen und die Laien der Kirche, verkündigten Gericht und Gnade und oft kam es nach Matth. X vor, dass sich Verfolgung über sie erhob und sie flüchten mussten, den Staub ihrer Füsse über die ungehorsame Stadt schüttelnd. Die Inspirirten hatten freilich oft den Erfolg ihres Wirkens selbst untergraben, indem sie Anstoss gaben. Ihre innere Erregung und das beständige Ergriffenwerden an Leib und Geist raubte ihnen die nüchterne Überlegung. Der Mangel an eigentlicher Arbeit machte sich fühlbar am geistlichen Hochmut und an den Versuchungen zur Sinnlichkeit, denen verschiedene mit Frauenzimmern reisende Inspirirte erlegen sind. Aber auch die Separirten leisteten zum Teil Widerstand, indem sie sich nicht in die Inspirationsgemeinden einordnen liessen. DieBernerin Ursala Meyer hatte hatte wenigstens anfänglich auf ihren Predigtreisen nicht grossenErfolg. Rock hat im ganzen 94 Reisen gemacht, 9 mal war er in der Schweiz, 4 Mal in Herrenhut, die übrigen Reisen erstreckten sich auf Süd- und Mitteldeutschland. Gleim, der ebenfalls zur Gewinnung der Separirten und Mystiker ausgesandt wurde, hatte trotz seines Zungenredens wenig mehr Erfolg als die Meyer.

V.

Die Inspirirten in der Schweiz.

a. *Kirchlicher und separatistischer Pietismus am Anfang des XVIII. Jahrhunderts.*

Die Verirrten und Zerstreuten auch in der Schweiz zu sammeln, betrachteten die Propheten als eine wichtige Aufgabe. Freilich war der Boden hiezu besonders vorbereitet. Der Ausgang des Pietistenprozesses hatte eigentümliche und von der kirchlichen Oberbehörde wol nicht vorausgesehene Wirkungen. Ein Teil der Pietisten gab natürlich dem ausgeübten Drucke nach und söhnte sich mit der Kirche aus. Die Folge war, dass auch die Sieger im Prozesse milder wurden und den berechtigten Forderungen der Pietisten weniger schroff ablehnend gegenüber standen. Die auf Strafpfarreien versetzten und gemassregelten Geistlichen kamen allmählich wieder zu Ehren (mit Ausnahme Güldins, der ausgewandert war) und ihre „Jugendtorheit“ wurde ver-

geben aber nicht ganz vergessen. Selbst Samuel König durfte nach langen Irrfahrten wie ein verlorner Sohn in das Vaterhaus zurückkehren und wieder das Gnadenbrot seiner gnädigen Herren empfangen.

Freilich machte man seine gefährlichen theologischen und kirchlichen Ansichten dadurch unschädlich, dass man den Mann in einer Mathematikprofessur lokalisirte. Der Name und Geruch eines Sektirers blieb an ihm haften. Man kann über dieses Leben mit Gerock sagen:

Mit tausend Wünschen bin ich ausgegangen,
Heim kehr ich mit bescheidenem Verlangen.

Am deutlichsten spiegelt das Lebensbild des Samuel Lutz, genannt Lucius, Pfarrer in Yverdon, Amsoldingen und Ober-Diesbach, diese Wandlung in Staat und Kirche wieder. Gleichberechtigt der Orthodoxie wurde der Pietismus nicht, er blieb stets verdächtig, aber er war doch geduldet. Er erleichterte zwar das Carrièremachen nicht, aber es war doch schon möglich, dass ein Pfarrer Dachs ein kirchliches Ehrenamt erlangen konnte. Und in dem Masse, als die gewesenen Pietisten sich der Kirche wieder zuwandten, traten auch die heimlichen Freunde mit ihren Sympathien kühner hervor. Anderseits war es für die Kirche ein Akt der Klugheit, den Bogen nicht zu straff zu spannen, da der linke Flügel der Pietisten, erbittert über die ihnen widerfahrene Behandlung und beeinflusst von König und seinen Freunden, sich immer entschiedener zur Separation neigte. König hatte in seinen im Ausland abgefassten Schriften die Separation von der „von der Obrigkeit in päpstlichem Sinne geleiteten Staatskirche“ gepredigt (vergl. die Schrift von 1701, der „Weg des Friedens“) und dieselbe seinen Freunden nahegelegt. So schieden sich allmählich die Pietisten in zwei scharf getrennte Richtungen, von denen die separaratistisch gesinnte den Namen „Pietisten“ in Anspruch nahm. So erklärt's sich, dass Saml. Lutz, ein Pietist im Sinne, den das Wort anno 1695 hatte, ein Pietist, wie sein Freund Zinzendorf es war, den Pietistennamen ablehnt. Das Vorhandensein zweier Richtungen bestätigt auch die „Versuchungsstund“ von 1717, die schreibt: „Es giebt wohlmeinende unter ihnen, denen wir die bösen Fehler Anderer nicht anrechnen, aber die heutzutage (also 1717) den Namen führen, sind von denen, welche vor 30 Jahren da gewesen, merklich abgewichen, indem sie die meisten Irrtümer der Wiedertäufer, Schwenkfelds, Paracelsi, Weigels, Böhmes u. A. wieder treiben und der Obrigkeit ihr Schutz- und Schirmrecht über die Kirche und deren Lehre entreissen, auch das Predigtamt verächtlich machen möchten.

Darum überschwemmen sie die Welt mit Büchern der Mystiker, Taulers, Sebastian Francks, Hoburgs u. A. und locken die Schwachen und Weiblein an sich".

Die Versammlungen waren verboten, aber sie bestanden im Geheimen doch weiter. Weil es aber den Geistlichen untersagt war, sich daran zu beteiligen, fielen die Leute vollständig den separatistischen Einflüssen anheim. Aus den Büchern der Petersen, Leade und der Mystiker sog man die geistige Nahrung und je härter der Druck von aussen war, desto intensiver und glühender wurde die Hoffnung auf das baldige Ende, dem man durch die „Flucht aus Babel" um ein gut Stück näher gekommen zu sein glaubte. Ebenso natürlich ist es, dass diese Leute, separirt von der Kirche und ihrem geordneten Dienst am Wort und eines Ersatzes bedürftig, da sie keine studirten Lehrer mehr hatten, diejenigen Leute mit offenen Armen aufnahmen, deren Verkündigung aus „Geist und Offenbarung" geschah. Die mystischen Bücher wurden trotz des Verbotes immer mehr verbreitet und die Separirten wurden zuversichtlicher. In Boltigen musste der Pfarrer Müslin am Anfang des XVIII. Jahrhunderts mehrere Jahre lang im Pfrundhaus die Erwachsenen unterrichten, um sie von den „Neigungen zu Dennhards, Daubs, Petersens irrenden Meinungen und Büchern" zu befreien [1]). Daselbst hat ein „irriger Geisttreiber (vielleicht Spori?) in den Kirchen in allen Reden öffentlich und absourd widersprochen" [2]).

Noch 1715 und 1717 kommen Klagen aus der Klasse Langenthal über die starke Verbreitung der mystischen und schwärmerischen Bücher unter dem Landvolk (vergl. die Ratsmanualien). Hinter den Büchern aber stehen Männer, die sie verbreiten und Leute, die sie dankbar annehmen und lesen. Das setzt Gemeinschaft voraus.

Aber auch in den übrigen Landesteilen wurde die separatistische Strömung stärker. An den Orten, wo es Täufer gab,

---

[1]) Vergl. die Biographie von Müslin, veröffentlicht von Pfr. Haller im Berner-Taschenbuch von 1857.

[2]) Lucius klagt in seinem neuen Strauss von Himmelsblumen S. 82, dass man vom Geiste Gottes, der die Kirche regiere, sogar nichts mehr wissen wolle und noch dazu seine Schüler spöttisch „Geisttreiber" tituliren durfte, unter dem Vorwande, dass einige vom Satan besessene Menschen — wie die Münsterschen Wiedertäufer — diese hochheiligen Wahrheiten so gräulich missbraucht hatten, als ob durch den Missbrauch der richtige Gebrauch jemals aufgehoben würde.

Der Ausdruck „Geisttreiber" wird durch diese zeitgenössische Bemerkung sehr hell.

schlossen sich mitunter die pietistisch und separatistisch Gesinnten ihnen an, da sie in gleicher Trübsal waren. Denn der anderthalb Jahrhunderte lang geführte Vernichtungskrieg der Regierung gegen die Täufer war im grossen und ganzen erfolglos geblieben und die im Anfang des XVIII. Jahrhunderts ergriffenen Gewaltmassregeln, wie Täuferjagden und zwangsweise Auswanderung nach fremden zum teil überseeischen Ländern, vermochten das Übel nicht auszurotten, sondern bewirkten nur, dass alle die um ihres Glaubens willen Verfolgten um so fester aneinander anschlossen und dass das gemeine Volk Mitleid mit ihnen zu empfinden begann. Die Obrigkeit hat dadurch nur sich selbst geschadet und das von ihr rücksichtslos vertretene System der „staatlichen und polizeilichen Religionsanstalt zur Unterdrückung der Freiheit genannt Kirche" für alle Zeiten in immer weitern Kreisen diskreditirt.

Ähnlich war die Stimmung der Pietisten im bernischen Waadtlande. Das Waadtland wurde zwar nur zum kleinern Teil von Bern beeinflusst. Das religiöse Zentrum für die Waadt war Genf, und ebenso zahlreich waren die Beziehungen zur reformirten Kirche von Frankreich. Nun hatte Genf schon früher, lange vor Bern, seine pietistische Bewegung. Im Jahre 1659 war der Schwärmer *Labadie*, kurz nach seinem Übertritt zur reformirten Kirche, nach Genf gekommen, und von den Behörden wie vom Volke gebeten worden, in Genf zu wirken. Er sagte zu und trat sein Amt an, indem er als strenger Bussprediger mit rücksichtsloser Gewalttätigkeit gegen die Verweltlichung der Kirche kämpfte. Sein Erfolg war gering, und das mag wol die Ursache gewesen sein, dass er immer mehr zur Separation neigte. Er hielt die Volkskirche für verloren und versunken, einer Reformation unzugänglich und verlangte den Zusammenschluss der Wiedergebornen zu einer „église à part", d. h. zu einer separirten Kirche. Gleichzeitig mit der Entstehung dieser Überzeugung kam Labadie wie alle Mystiker und Separatisten zum Chiliasmus. Er verliess Genf, 1666, als er einsah, dass ihm hier kein Erfolg beschieden sein werde. Immerhin hatten durch ihn diese mystischen und separatistischen Ideen in der welschen Schweiz Eingang gefunden. Dazu kommt, dass die Waadt in kirchlicher Beziehung eine eigene von der Berner Kirche abweichende Tradition hatte. Der bernische Kirchenbegriff lag nicht auf der Linie des waadtländischen durch Calvin beeinflussten Denkens. Die vollständige Durchführung des Staatskirchentums in der Waadt hatte schon im XVI. Jahrhundert gerade den edelsten Männern der Waadtländer Kirche, den Viret und Beza, Leben und Wirken verbittert, und diese Verbitterung

ist nie ganz gehoben worden. Dies zeigt sich namentlich wieder beim sog. Consensusstreit und der Pietistenbewegung im Waadtland. Beides hängt zusammen, insofern von den Waadtländern auch der Associationseid gefordert wurde, nicht nur als Erklärung gegen den Pietismus, sondern auch gewissermassen, um sie aufs neue an Bern's kirchliche Politik zu binden. In der Lausanner Formel dieses Eides von 1698 stand: „zu verteidigen die heilige evangelisch-reformirte Religion und den Gottesdienst, wie dieselben eingeführt worden sind von unsern *souveränen* Herren der Stadt und des Kantons Bern und enthalten in der helvetischen Konfession." — Was hat die Souveränetät der Herren von Bern mit der evangelisch-reformirten Religion zu tun? — „Sodann sollten sie sich allen Lehren widersetzen, die der genannten Religion zuwider sind, als dem Pietismus, dem Socianismus und Arminianismus." Den Zwang dieses Eides, der Gewissensqualen verursachen musste, empfanden nicht nur die Pietisten, sondern überhaupt alle an theologischer und humanistischer Bildung den Herren zu Bern überlegenen Geistlichen im Waadtland.[1]) Diese Leiter der Berner Kirche waren wol ausgezeichnete Staatsmänner, die eine kirchliche Angelegenheit mit derselben Ehrlichkeit behandeln wollten, wie irgend eine staatliche, aber Theologen waren sie nicht, noch weniger Kirchenmänner. Dazu fehlte ihnen das Verständnis der kirchlichen Vergangenheit und der klare Blick in die kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart, sonst hätten sie nicht leichthin eine Reihe edler Männer in welschen und deutschen Landen der Staatsraison zum Opfer gebracht. Die Folge dieses Streites, den wir nicht weiter berühren können,[2]) war, dass einerseits die Gebildeten dem in religiösen Dingen unduldsamen Staate und damit bei der innigen Verknüpfung beider auch der Kirche entfremdet wurden, dass anderseits, wie die Denkschrift der Berner Geistlichkeit an die Brüder im Waadtland von 1718 betont, „alle Sekten ihr Haupt erhoben." Die Berner Geistlichkeit meinte freilich, dass gerade deshalb Konfessionen und Formeln als Zügel für Mund und Feder um so nötiger seien; aber die Lausanner haben wol recht, wenn sie darauf erwidern: „Mit Glaubensformeln lässt sich der Geist der Zeit nicht ersticken; ihn unterdrücken, heisst eine Revolution provoziren oder Heuchler pflanzen. *Darum mehren*

[1]) Schweizer Zentral-Dogmen II 758. Trechsel widerspricht dieser Beurteilung, indem er ausführt, dass unter der Verstandesbildung der waadtländischen Geistlichen sich das Bestreben verborgen habe, sich dem vollen Ernst und der Tiefe der christlichen Offenbarung zu emanzipiren. Berner Tasch.-Buch 1858/90.

[2]) Ich verweise auf Blösch II 91 ff.

sich bei euch die Pietisten und Sektirer.“ So warf man sich gegenseitig nicht mit Unrecht die Sektirerei vor. Die Härte und Strenge Berns hat da und dort das Volk der Kirche entfremdet und die Frucht derselben war das Umsichgreifen des Mystizismus und der Schwärmerei. Ein solcher Mystiker, der in einer Offenbarung den Auftrag erhielt, sein Vaterland zu retten, musste auf dem Schaffot unschädlich gemacht werden. Er ist der Nationalheld des von Bern befreiten Waadtlandes geworden, Mayor Davel.

Diese indirekten Zeugnisse verraten deutlich, dass es auch im Waadtland Pietisten gab und dass diese Pietisten unter dem Druck der Verhältnisse sich mehr und mehr zu einer kirchenfeindlichen und schwärmerischen Richtung entwickelten.

Im Waadtland hatten, durch die parallelen Vorgänge in Genf, Frankreich, Holland und in den deutschen Ländern veranlasst, einige Männer eine Erneuerung des religiösen Lebens im Sinne des Pietismus angestrebt. In Vivis hat der Sekretär Magny gegen das Vorgehen der Bernerregierung protestirt und die Erklärung abgegeben, dass er „den sogenannten Pietismus für eine Wiedererweckung der Kraft des heiligen Geistes in der Kirche ansehe, welches begonnen habe, mehreren Auserwählten die Augen zu öffnen.“ Magny war der Mittelpunkt eines ziemlich bedeutenden Kreises von Pietisten, die an den Ufern des Genfersees zerstreut lebten. Er wurde 1701 verhaftet und nach Bern gebracht, nicht weil er irgendwie zu Ausschreitungen Anlass gegeben hatte, sondern einfach darum, weil er Pietist war und mit Pietisten Gemeinschaft pflegte. Auch seine Berufung auf die helvetische Konfesssion, die er anerkenne, schützte ihn nicht vor der Verhaftung. Doch wurde er bald freigelassen. Zurückgekehrt übersetzte er Tennhardts Schriften ins Französische, was ihm neue Unannehmlichkeiten zuzog, so dass er sich 1713 zur Auswanderung nach Genf entschloss. Man beachte den Entwicklungsgang dieses Mannes. Er, dem selbst die Gegner ein ehrenvolles Zeugnis geben müssen, wird verhaftet wie ein Verbrecher. als Feind des Staates und der Kirche, um seiner religiösen Ansichten willen. Aus dem Gefängnis zurückgekehrt, sucht der Mann Trost bei dem Schwärmer und Separatisten Tennhardt und will dessen Schriften auch seinen Landsleuten zugänglich machen. Es ist überall dieselbe Entwicklung und dasselbe Leid. Die Sünde der Kirche zwingt ihre treuesten Söhne in Leid und Trennung hinein, denn ein gekränktes Herz ist fruchtbar Erdreich für den Samen der Separation. Von Genf aus knüpft er Beziehungen mit den nieder-

ländischen Inspirirten, mit den Cevennenpropheten und mit den Separirten an.

Aber auch am Südwestende des Neuenburgersees gab es Pietisten, in dem waadtländischen Städtchen *Yverdon*, in welches 1703 Samuel Lutz als deutscher Pfarrer berufen wurde. Die deutsche Bevölkerung war ziemlich vernachlässigt, dagegen gab es unter den französischen Bürgerfamilien der Stadt nicht weniger eifrige Pietisten, mit denen Lutz in Verbindung treten konnte. Das Haupt der selben war der französische Helfer Faigoz. Lutz traf es gerade in die Zeit, in welcher sich die Bevölkerung der Pietisten wegen zu beunruhigen anfing. Die Geistlichkeit stand auch hier in ihrer grossen Mehrzahl in den ersten Reihen der Gegner der Pietisten. Der eifrige, um das Seelenheil seiner Gemeindeglieder besorgte Faigoz und sein Freund Lutz waren für die vornehmen und bequemen Geistlichen ein steter Vorwurf. Im Jahre 1705 und 1706 erfolgten die ersten Anzeigen der Letztern gegen Lutz und Faigoz. Nebst andern, hier nicht näher zu berührenden Punkten wurde Lutz sein Verkehr mit den Pietisten zur Last gelegt und über eine Pfingstpredigt von Faigoz wurde Klage geführt. Es folgten nun langwierige schriftliche und mündliche Verhandlungen. Zuerst schien die Angelegenheit für Lutz und Faigoz günstig zu sein, später, zumal als man hörte, der Pietismus nehme im Waadtland überhand, wurde man in Bern misstrauisch. Schliesslich wurde Lutz, der sich keineswegs vollständig mit den Pietisten identifizirte, schuldlos befunden, während Faigoz seines Amtes entsetzt wurde. Man hat Faigoz damit bitter Unrecht getan. Er war hitzig und eifrig, aber nach dem zuverlässigen Urteil Lutzens „redlich, uneigennützig und treu“ und zu solchen Männern sollte man Sorge tragen.

Die Folge war auch hier wie überall, dass die Pietisten sich von der Kirche zurückzogen. Anfangs 1711 wurde nach Bern berichtet, dass in Yverdon grosse Unordnung in Religionssachen, „ja bald zwei Religionen verspürt würden“. Die Separation war vollzogen. Verschiedene Personen hielten sich vom öffentlichen Gottesdienst und vom Abendmahl fern.

Ein junger Zürcher schrieb aus dieser Zeit von Yverdon: „Hier herrscht der Pietismus mehr als jemals. Die hiesigen Pietisten trennen sich in verschiedene Meinungen. Unter anderem kenne ich zwei Töchter vom vornehmen Geschlecht, die gar niemals die Kirche besuchen, auch nicht, wann Herr Lutz predigt, ja sie wollen nicht einmal beten, unter dem Vorwand, sie seien

heilig, sie bedürfen des Gebetes nicht, indem sie ganz in Gott leben“ [1]).

Die Pietisten waren mit Lutz sehr unzufrieden, weil er den Associationseid geschworen und durch denselben den Pietismus verworfen habe. Sie versuchten ihn auf ihre Seite zu ziehen, aber er blieb standhaft. Er war ja ein Pietist, aber nicht im Sinne des späteren Pietismus, er wollte sich zu ihnen bekennen, wie er gesagt hatte: „Gott wende es ab, dass ich nicht so thöricht seie und mich jemalen scheue, sie vor der ganzen Welt zu bekennen, verdriesse es, wen es wolle“, aber die Entwicklung, die der Pietismus je länger je mehr nahm, konnte er nicht mitmachen. Er wollte der Kirche dienen, oder in der Kirche Gott. Die Pietisten aber waren der Kirche innerlich fremd geworden. Nirgends tritt die Kluft, die Lutz von den Pietisten trennte, so klar hervor, wie in dem Briefe, den 1711 eine vornehme Waadtländerin, Fräulein de Penthaz, an ihn richtete. Sie bat ihn, das *Amt* aufzugeben, denn er sei unter dem Fluche, so lange er im Amte bleibe. Der Herr habe ihr gezeigt, dass auch nicht ein einziger Prediger, den ein Religionseid binde und der sich Menschensatzungen unterwerfe, von welcher Sekte er auch immer sei, zu seiner Gemeinschaft gelangen könne, da er sich in derjenigen des Satans befinde.

„Die Geistlichkeit sei Urheberin und Verführerin zum Abfall und Verderben, die Kirchen seien öffentliche Häuser, in welchen nicht Gott, sondern der Antichrist seinen Thron aufgeschlagen habe. Dieser habe die erste Ordnung der ersten Kirche völlig umgestellt, das Abendmahl werde ohne gegenseitige Liebe und ohne Gütergemeinschaft gefeiert und dem Lasterhaften preisgegeben, die Kinder getauft ohne Busse, mit Lustbarkeiten und äusserlichem Gepränge, wodurch sie in die Gemeinschaft des Satans eingeführt würden. Drei Arten von Predigern gäbe es, Verkäufer, Wechsler und Taubenkrämer, welche der Herr aus seinem Tempel herausgetrieben habe. Äusserliche Gesetzesprediger, Gelehrte und Schönredner, die aus sich selbst und aus den Büchern predigen und von dem unmittelbaren Worte Gottes nichts wissen wollen, ausser diesen sei dann noch eine Klasse, welche die Sünder ohne Bekehrung einfach mit der Gnade Gottes sanft trösten und sicher machen“.

Man wird zur Erklärung dieser masslosen Sprache auf ein Doppeltes hinweisen dürfen. Fräulein de Penthaz hatte ein bewegtes Leben hinter sich. Sie hatte ihre Jugend in vollen Zügen genossen und dann an ihrem Vermögen und an der Liebe Schiff-

[1]) Mitgeteilt bei Trechsel, B. T. 1858, pag. 96.

bruch gelitten. Diese Erfahrungen machten sie für die neuen Lehren der Schwärmer, unter deren Ideale auch die Güter- und Liebesgemeinschaft gehört, empfänglich. Wenn sie sich nachher bekehrt hat, so ist diese Bekehrung nur ein Schein. Das alte leidenschaftliche Wesen war geblieben, es war blos ins andre Extrem umgeschlagen. Sodann können wir auch hier den Einfluss des „Kanzlisten Gottes und ehemaligen Perückenmachers Tennhardt" konstatiren, der unter den schweizerischen Pietisten im Anfang des XVIII. Jahrhunderts ein merkwürdiges und unbegreifliches Ansehen genoss.

Das Fräulein musste seine Kühnheit büssen, indem die gnädigen Herren in Bern sie in die Insel gefangen setzen. Bedeutend ernüchtert kehrte sie wieder heim. Allein die Herren in Bern hatten nur bei den Wenigsten einen so günstigen Erfolg. Unter den Pietisten gährte es, tatsächlich war die Trennung vollzogen, und den Standpunkt des mystischen Separatismus eingenommen. Das Ziel war eine Gemeinde von Wiedergebornen, die auf den Herrn warten, Liebe- und Gütergemeinschaft, Abendmahl mit Kirchenzucht, Betrieb der Heiligung bis zur Unsündlichkeit, keine besonderen Amtsträger, sondern allgemeines Pietistentum der Glaubenden, kein Studium der Predigten, sondern Inspiration des unmittelbaren Wortes Gottes, das waren die Programmpunkte. Noch war es zu keiner eigentlichen Gemeindebildung gekommen, obschon sich die Pietisten im Verborgenen zu Häuflein zusammengetan, aber die Frucht war reif, es brauchten nur noch die richtigen Männer zu kommen, welche sie leiten und führen konnten. Die Herde war da und der Hirte kam.

b. Die Reisen der Propheten in die Schweiz.

Man kann sich lebhaft vorstellen, wie diese Zustände und Verhältnisse, die den Inspirirten nicht unbekannt waren, sie veranlassen mussten, auch diese zerstreuten und verwahrlosten Häuflein von Christen zu sammeln. Bei diesen Reisen versuchten sie einerseits die kirchlichen Pietisten von der Kirche zu lösen, anderseits die separirten zu Inspirationsgemeinden zu vereinigen. Beides ist ihnen aber nur in sehr geringem Masse gelungen. Im Waadtland wollten die Separirten gar nichts mehr von Gemeinde bildung wissen und in der deutschen Schweiz widerstanden ihnen bei allem Wohlwollen Männer, wie Samuel Lutz, der durch seine Festigkeit der Kirche ganze Scharen erhalten hat. Aber nicht an allen Orten nahmen die Geistlichen eine so entschieden ab-

lehnende Stellung gegen die Inspirirten ein. Als J. A. Gruber im Jahr 1715 seine erste grosse Reise in die Schweiz unternahm, fand er in Schaffhausen nicht nur bei den Wiedertäufern Anklang, sondern auch einige Geistliche und Kandidaten — unter ihnen Hurter und Inspektor Runkel — liessen sich mit ihnen ein (vergl. Hagenbach I 177–180). Die betreffenden 6 Geistlichen mussten resigniren. Die Versammlungen der Pietisten fanden fortan im Haus zum Goldstein statt. In *Bern* waren einzelne Pietisten für solche seelsorgische Besuche dankbar. Die Propheten verkehrten bei Frau Zerleeder, der Schwester des Samuel Lutz in Yverdon, ferner im Haus des Gabriel von Wattenwyl und in der Familie Wild. Den Lutz besuchten sie am 7. Dezember 1716 in Yverdon und suchten ihn zum Anschluss an ihre Gemeinde zu bewegen. In seinem Hause und in seiner Gegenwart kam der Geist über Gruber und verkündigte dem Lucius, er sei, nachdem das Ungewisse der Verfolgung sich verzogen, sehr oft schläfrig, lass und lau geworden und zeige sich auch jetzt sehr kalt und weichmütig. „Du hast zwar manchmal *dein Herz fesseln und beflecken lassen von dem Dienst der abgewichenen Kirche,* aber der Herr wolle dich mit Lebenswasser reinigen und stärken.“ Weiter wurde er aufgefordert, die frommen Seelen zu sammeln zu einer Gebetsgemeinschaft, denn der Herr sei bereit, sein Volk zu sammeln. „Es ist Zeit, dass ich abreisse alle Feigenblätter und mein öffentliches Reich aufrichte und sehen lasse in Niedrigkeit“.

Es geht aus diesen Worten mit aller Deutlichkeit hervor, wie sehr schon damals Lutz aller Separation abgeneigt war. Er hält seiner Kirche die gelobte Treue, obschon die geistliche Mutter ihren Sohn bisher sehr stiefmütterlich behandelt hatte. Der Charakter des Lutz erglänzt in einem um so helleren Lichte, wenn wir hören, dass der Mann, für den diese Aussprachen so demütigend nnd peinlich waren, vor der Religionskommission für die Lauterkeit der Inspirirten eingetreten ist! In Zürich übergaben sie im Januar 1717 ihr Zeugnis schriftlich der Obrigkeit, worauf sie „bei scharfer Kälte vier Tage gefangengesetzt wurden“. Nach einem Verhör durch die Geistlichkeit wurden sie an den Pranger gestellt, ihr Zeugnis wurde vor ihren Augen verbrannt und sie hernach nach öffentlicher Geisselung des Landes verwiesen. Als sie den Eid nicht schwören wollten, wurden sie abermals gefangen genommen und dann ohne Eid unter Bedeckung wie Verbrecher über die Grenze spedirt, Es konnte ihnen freilich kein grösserer Dienst geleistet werden, als dass man sie zu Märtyrern machte. Dadurch gewann ihre Sache an Boden und schon 1717 finden wir

in der Wetterau 40 Schweizer, die dahin ausgewandert sind, um ihres Glaubens leben zu können.

Diese Ereignisse veranlassten wol die 1717 in Zürich erschienene Schrift Hottingers: Versuchungsstund über die Evang. Kirche durch neue selbstlaufende Propheten.[1]) Die Schrift beweist, dass schon 1714 die mystische Lehre „vom innern Wort" in der Schweiz verbreitet war. Die Erscheinung der Inspirirten war der zündende Funken ins Pulverfass. Ähnliche Erscheinungen, Inspiration und Verzückung, hatten sich schon vorher in der Umgebung des in Halle zu den Separirten bekehrten Goldschmieds Giezendanner im Toggenburgischen gezeigt. 1713 war er aus der Schweiz als Pietist verbannt worden. In Halle wirkte er dann kurze Zeit als Lehrer am Frank'schen Waisenhaus, entwickelte sich aber zum Separatisten und wurde deshalb entlassen. Er bekam nun Aussprachen, reiste umher, nach der Wetterau, dann wieder in die Schweiz, zurück nach Frankfurt, bis er schliesslich in Amerika landete. Als konsequenter Separatist fand er bei den wahren Inspirirten Widerstand, Gruber nannte ihn einen vorwitzigen, selbstgelaufenen untreuen Knecht. Gewiss war seine Inspiration so ächt, wie diejenige Grubers, der Unterschied bestand nur darin, dass die falschen Inspirirten als konsequente Separatisten der Bildung von kirchlichen Gemeinschaften widerstrebten. Die wahren Inspirirten aber erklärten, sie seien vom guten Geiste Gottes inspirirt, die falschen von ihrem eigenen bösen Geist. Selbst Ursula Meyer musste es sich gefallen lassen, wegen ihres Verkehrs mit falschen Inspirirten, sechs Monate lang verschlossen zu werden, d. h. verstummen zu müssen. Es war für ein Frauenzimmer wirklich schwer, hier falsch und ächt zu unterscheiden, zumal da sozusagen nur Vater Gruber die Gabe der Prüfung der Geister besass. Die Spaltung der Inspirirten verbreitete sich weit über die Grenzen der engern Heimat der Inspirationsgemeinden, bis nach Holland, England und der Schweiz. Freilich ist dieser Ausdruck nicht ganz zutreffend. Man müsste vielmehr sagen: Wie ein Lauffeuer verbreitete sich in den Kreisen der Separirten die Inspiration, aber einzelne der Inspirirten wollten sich in Gemeinden nicht einordnen lassen noch sich der Gemeindezucht unterwerfen. Die Separirten der welschen Schweiz nahmen wol manches von den Inspirirten an, aber sie wollten selbständig bleiben. Darum wird über die falschen Inspirirten in Vevey und Genf in den zwanziger Jahren Klage geführt.

---

[1]) Schweizer, Centralorganen, II, 749 ff.

Im Jahr 1719/1720 bekam Rock abermal den Befehl, die Brüder in der Schweiz zu besuchen. In Zürich kamen sie diesmal unangefochten durch; sie besuchten die Familien Schulthess, Rahn, Bodmer und Heydegger; in Bern die treue Freundin Frau Zerleder. Sie machten nochmals den Versuch, den Samuel Lutz für sich zu gewinnen, doch ohne Erfolg. Interessant ist das Zusammentreffen Rocks mit dem alten Pietisten König, der, wie schon angedeutet, um den Preis, dass er sein Licht etwas unter den Scheffel stelle, hatte zurückkehren dürfen. Es muss bei der betreffenden Zusammenkunft weder brüderlich noch gemütlich zugegangen sein. Rock nannte den König in der Ekstase einen Gleissner und Pharisäer — was nicht ganz aller Begründung entbehrt — und betete für ihn. König wollte ihn immer unterbrechen, fuhr scheltend drein und schimpfte die Inspirirten als die ärgsten Sektirer, ärger als Juden, Türken und Heiden. Auch der Pietist Mäuslin schloss sich ihnen nicht an. So blieb ihm die Stadt Bern und das Waadtland fortan verschlossen, dafür fand er im deutschen Kantonsteil auf dem Lande einige Freunde: in Boltigen den Hans Spori, 1727 in Thorberg bei Bern die blinde Christina Kratzer, die bettlägerig seit 4 Jahren nichts gegessen und seit 2 Jahren nichts getrunken hatte (?) und durch ihre Aussagen die Brüder erbaute. Im übrigen fand Rock 1727 die von ihm gegründeten Gemeinden zerrissen und verwahrlost. „Die falschen Separirten und die alten neidischen Pietisten" taten ihnen gewaltigen Abbruch.

Das wichtigste Ereignis für die Inspirationsgemeinden war die Ankunft Zinzendorfs im Wittgensteinschen 1730. Rock und Zinzendorf befreundeten sich schnell mit einander, sechs Jahre lang schien die Brüdergemeinde Hand in Hand mit den Inspirirten zu gehen, da trat allmählich zwischen den beiden Häuptern Entfremdung und bittere Feindschaft ein, an der Rock eher unschuldig ist, und die er mit innerem Schmerz ertrug. Beide Gemeinden massen ihre Kräfte in einem weitere 6 Jahre dauernden Kampf, in welchem die Brüdergemeinde den Sieg davon trug. Ausschlaggebend in diesem Kampf war der *Anschluss der Brüdergemeinde an die Kirche!* Damit empfingen die Inspirationsgemeinden den Todesstoss. Sie konnten sich nur noch an wenigen Orten halten. Die Brüdergemeinde trat ihr Erbe an. Unter den treu gebliebenen kleinen Gemeinden finden wir 1736 im Kanton Bern Diessbach bei Thun, Aeschi, Oberzelg bei Steffisburg, ferner Freunde in Basel, Schaffhausen und Chur, die Rock mit Wickwark in diesem Jahre besuchte.

Über diese Reise und eine folgende geben die „Diarien"

genaue Auskunft. Die Aussprachen Rocks atmen den alten kräftigen prophetischen Geist, aber es liegt Rückzugsstimmung über ihnen.

Am 11. Oktober 1735 kamen die Brüder nach Schaffhausen und stiegen im Waisenhaus auf der Steig ab, wo einige Brüder und Mitglieder auf sie gewartet hatten. In der Ekstase schrie Rock: „Es soll das Geschlecht der Abgewichenen, das wider den HErrn gehurrte Geschlecht abermahl angeschrien werden. Ich sehe, wie die Töchter der Mutter aller Hurerey sich brüsten, sonderlich die, welche sich Lutherisch oder Evangelisch nennen .... Es werden die, welche die Hure (= die Kirche) lang gnug, offt und vielmahl angeschrien haben, bald wieder sich zu ihnen machen und Gemeinschaft mit ihnen pflegen (= geht auf die Rückkehr der Pietisten zur Kirche); damit sie sagen mögen: Wir sinds und haben die reine Lehr, das rechte Abendmahl, die wahre Kirch, und die rechte Tauf, um dadurch viele, welche ihrem Unflat und falschen GOttesdienst entronnen sind, zu locken, dass sie möchten wieder eingeflochten werden und ihres Huren-Kelchs und falschen Tisches theilhafftig werden“ ... Die schreckliche Drohrede voll Fluch und Schimpferei endigt in die eindringliche Mahnung: „Gehet aus von diesem Babels-Geflick.“

Am 13. Okt. versammelten sich die Brüder wiederum am *Goldstein* bei Schaffhausen. Dabei war eine Frau *Margaretha Böschin* zugegen, welche angeblich seit 12 Jahren inspirirt war. An sie richtete Rock ein ernstes Mahnwort: „überwindet die Listigkeit der Schlangen, welche schon in dieser Seele stecket, und die sich aufgemacht hat, sie immer mehr und mehr in die Höhe zu setzen ... sie lerne zuvor in der Stille, das Schlangenwort und wahre Wort zu unterscheiden ...“ Rock deutet mit der Hand auf die Frau und sprach: „es fehlet dir nur der Anhang, wie so bald sollte man sehen, wie sich dein Geist aufschwinget und nichts mehr an dich kommen lässet? Darum bezeugt dir der Geist der Wahrheit, dass deine Seele noch sehr ungebrochen, und dein Hertz noch sehr hart und steinigt ist.“

Im Jahre 1736 am 7. Nov. besuchten die Brüder Rock, Wernher und Wickwarck wiederum die „Brüder-Mittwochs-Versammlung“ im Goldstein, um das nach und nach ermüdende und erlahmende Häuflein von Pietisten aufzurichten und zu lebendigerem Eifer anzuspornen. Seine Aussprache ist voll Liebe und Herzlichkeit, es ist ihm daran gelegen, den eingerissenen Geist der Lieblosigkeit, der Kälte und des Misstrauens zu bannen, aber man hört es seinen Worten an, dass er trotz der Versicherung, dass das Ende nahe sei, um eine verlorne Sache kämpft.

Am 31. Mai 1741 erschienen die drei Brüder, im Begriff die schweizerischen Gemeinden zu besuchen, wiederum im Goldstein bei Schaffhausen, und Rock ergriff, nach Verlesung von 1. Petri 4, 8—13 das Wort zu einer Ansprache „im Geist." Nachher besuchten sie die einzelnen „Mitverbundenen zu Schaffhausen" und reisten dann über Kaiserstuhl, Baden, Lenzburg in den Kanton Bern. Am 28. Juli desselben Jahres kehrten sie nach Schaffhausen zurück und Rock redete noch 2 mal in Gegenwart von Freunden von Stein a./Rh. und Schaffhausen. In seiner letzten Ansprache klagte er: „Ihr sehet, wie ich bis daher in allen Dingen euer Bestes gesucht habe, und es war mir angelegen, nicht nur rechte Pflanzen zu setzen, sondern auch zu pflegen, aber an den wenigsten ist es meiner Seele gelungen, dass sie in die reine, in die innige und ewige Stille, durchs Creutz, möchten eingeführt werden, um ihre Ruhe in dem anbetungswürdigen Liebe-Wesen und Gott der Liebe zu haben und zu behalten ewiglich."

Ein Jahr darauf wurden die Versammlungen am Goldstein obrigkeitlich geschlossen und der Besitzer des Hauses musste in die Verbannung gehen.

Mit den Schaffhauser Pietisten stand Hieronymus d'Annone in Beziehung. Ihn besuchte Rock am 1. Nov. 1736 mit seinen Genossen, einem Pfarrer F (?) und Bruder Chr. von Diessbach im Kanton Bern. Zu Handen dieser beiden Geistlichen hat Rock wol in der Ekstase, die ihn im Zimmer des Kandidaten Annone befiel, ein Privatissimum über das „wesentliche Wissen der Gnade" gehalten, das nicht aus den Buchstaben, den Wissenschaften oder dem Gehirn, sondern aus Geist kommt. Doch hört man nicht, dass Annone sich den Inspirirten genähert hätte.[1])

Ein eigentlicher Herd von kleinen Inspirationsgemeinden befand sich im Kanton Bern und zwar in der Umgebung von *Thun*. Im Jahr 1736 am 12. Oktober kamen die drei Brüder nach Diessbach bei Thun. Kaum war ihre Ankunft ruchbar geworden, so strömten die Gesinnungsgenossen herbei und am folgenden Abend, 13. Oktober, konnte Rock reden. Auch der „dasige Statthalter Chr. B. von Bl." (Bleiken?) war dabei. Rock gab in dieser Aussprache Auskunft über eine Frage, die wol am meisten die Brüder beschäftigte: warum die für 1734 geweissagte Parusie nicht eingetroffen sei. Die Antwort lautete: „Denn es ist die geheime Zahl der ewigen Liebe noch nicht erfüllet und vollendet. So bald dieses geschehen wird und die Braut zubereitet ist, dann wird der König herein-

[1]) Der Vollständigkeit halber erwähne ich noch der Besuche Rocks in Chur und Malans, 1736. Es kam aber ebenso wenig als in Basel zur Gemeindestiftung.

brechen. Selig ist der wachet, der geläutert ist und der beharret bis ans Ende."

Einige Tage später fand in „Aeschi bei Leisingen" eine Versammlung statt, in des Freundes H. G. Haus, wo sich viele erweckte Gemüter in dasigen Gegenden eingefunden haben. Nach dem Liede: Seelenbräutigam, Jesu, Gottes Lamm, kam Rock in Inspiration und bat um den Geist des Gebets. Da schwere Zeiten bevorstanden, so bat er die Anwesenden, rechtzeitig sich der ewigen Quelle zu nahen. „Dieses Liebes- und Lockungswort erregte eine grosse Bewegung in und unter den anwesenden Seelen, welche es mit vielen Thränen, Winzeln und Seuffzen anhöreten; und nachdem das Lied gesungen war: Lobe den Herren, sassen sie alle über zwei Stunden in der Stille, ohne das geringste weiter zu würken, bey einander; und genossen gnädiglich und kräfftig die innige und ewige Liebe, welche der Herr mit Friede und Segen in und unter ihnen fliessen liess".

Von Aeschi kehrten sie in die Umgebung von Diessbach zurück und hielten am 19. Oktober 1736 noch eine Versammlung im Haus des Chorrichters *Mr. B.* in *Oberzelg,* wo sich viele „gut gesinnte und erweckte Gemüter" einfanden. Sie sangen den 24. Psalm (Lobwasser) und warteten stille, bis Bruder Chr. von Diessbach fragte: Was suchen doch die Seelen? Da geriet Rock in Inspiration und erteilte dem Fragesteller die Antwort: „Wahre Seelen, Gott gewidmete Seelen, still eingezogene Seelen suchen die wesentliche Gnade in Jesu, dem Geliebten". Rock ermahnte sie zur Gemeinschaft zusammenzutreten und möglichst viele zu gewinnen, da „die Tage kurz und derselben wenige sind". Nach desem Zeugnis und unterschiedlichen erbaulichen Diskursen brachen die Brüder Rock und Wickwark auf und reisten in Begleitung von Bruder Chr. von Diessbach über Bern, Basel, Schaffhausen nach Deutschland zurück.

Die Gemeinden in dieser Gegend hielten sich einige Jahre, bildeten aber kaum eine abgeschlossene Einheit, da auch die zahlreichen dort wohnenden Schwärmer, Pietisten, Separatisten und Täufer bei den Inspirirten hospitirten. Samuel Lutz, 1739 zum Pfarrer von Diessbach gewählt, trat strenge gegen sie auf und die Folge war, dass nach und nach die meisten Separirten wieder in die Kirche kamen. Eine Minderheit verhielt sich allen Bekehrungsversuchen gegenüber ablehnend.

Diese absterbenden Gemeinden wurden von Rock zum letzten Mal im Jahre 1741 besucht. Überall hatte Rock denselben Eindruck des Rückgangs. Leider sind im Tagebuch die Ortschaften, welche sie besuchten, nur mit dem Anfangsbuchstaben

angegeben, weil „es so für gut befunden, um den Verkläger der Brüder keine weitere Gelegenheit zu geben, sie zu verschulden und böses anzurichten". Es geht daraus hervor, dass die Brüder im Kanton Bern von der Obrigkeit wieder verfolgt wurden, so dass sogar das gedruckte Tagebuch die Namen der Personen und Orte verschweigen musste. In der Tat war 1741 die Obrigkeit auf die Bewegung in der Umgebung von Thun aufmerksam geworden; nicht ohne Ursache, denn neben den Versammlungen der Inspirirten wurde von einem Vorstoss berichtet, den zwei emmentalische Täufer, Ulrich Scheidegger und Hans Wyssler von Wasen zu Propogandazwecken in Amsoldingen und Diessbach machten.

In dieselbe Zeit fällt die Bekehrung des David Tschanz und der Beginn der Versammlungen im Heimberg. Im April 1741 langt in Bern ein amtliches Memorial des Schultheissen von Thun mit der Klage ein, dass die schwärmerischen Versammlungen in der Gegend stark überhand nähmen und immer neue Lehrer aufträten. Namentlich wird David Tschanz aufgeführt und eine Susanna Kaufmann, die als Prophetin ausgerufen werde und grossen Zulauf habe. Beide wurden vor die Religionskommission zitirt, Tschanz freigesprochen und die Kaufmann in milde Haft gesetzt. Kurz nach diesen Ereignissen, im Juni 1741 kamen Rock, Wickwark und Vögeli ins Land. Sie besuchten die Ortschaften R., H., D., wo Brüder von W. anwesend waren, ferner Ae., H.,B., S., T., R., H., Ae. Sicher ist, dass D. Diesbach bedeutet, allwo der „Predikant S. L." (Saml. Lucius) ist, Ae muss Aeschi sein, W das Diesbach benachbarte Wichtrach, H der Heimberg bei Thun. An diesen Orten finden mehrere Aussprachen und Versammlungen statt, und da die Brüder zwischenhinein die andern Ortschaften B., S., T., R. besuchen, so sind sie in diesem Gebiet zu suchen. S kann Steffisburg sein, wo sich Anhänger der Inspirirten vorfinden, T Thun, B und R können nicht näher bestimmt werden.

Die Aussprachen auf dieser Reise zeichnen sich durch rührende Innigkeit und brennenden Eifer für das Seelenheil der Brüder aus, aber ebenso entschieden dringt Rock auf die Verleugnung der Welt, wozu auch die Kirche gehört, und auf die Vereinigung der Gleichgesinnten.

Persönlich redet er die Alten und die Jungen an, jene zum Stille werden, diese zur Entschiedenheit mahnend. Die Donner des Gerichts rollen noch, aber das Gewitter verzieht sich: hie und da wetterleuchtet es noch, aber der alte Rock ist milder geworden. Die Wolken haben sich verteilt und am Abendhimmel steht der Bogen des Friedens. „Fasset es, ich bin euch erschie-

nen, nicht als ein Richter, spricht der Herr, sondern als ein Vater und eine Mutter, welche alle suchet in ihre Arme zu fassen und aus der Not zu erretten." Die Brüder in Diesbach, wie diejenigen in Aeschi bekannten ihre Lauheit, dass sie die Versammlungen eingestellt und unterlassen hätten und versprachen, die *Gebetsgemeinschaft* aufs neue anzufangen und auf den apostolischen und prophetischen Grund zu stellen, wo Jesus einzig, der wahre und lebendige Eckstein ist, dessen *Geist die Heiligen zurichtet zum Werk des Amtes*, wodurch der Leib Christi erbauet werde. Rock warnte vor den falschen mystischen Begriffen und den hohen zukünftigen Dingen, doch unterliess er selten, zu bezeugen, dass jetzt Erntezeit sei, dass bald „Himmel und Erde sollen bewegt werden, worüber die Menschen, welche das Siegel Gottes nicht haben, oder mit dem heiligen Geist nicht versiegelt sind, erzittern sollen."

Am 28. Juni 1741 fanden die Brüder bei ihrer Rückkehr von Aeschi in Diessbach den Befehl des „Junkers im Schloss" vor, dass keine weitere Versammlung stattfinden dürfe. Sie durften bei ihren Gastfreunden übernachten, aber sonst solle niemand eintreten. Sie wunderten sich darüber, weil der Junker noch 1738 sich ihnen freundlich erzeigt hatte. Andern Tags kam der Herrschaftsschreiber mit der Ordre, Rock und die Brüder möchten je eher je lieber sein Herrschaftsgebiet verlassen. Sie versprachen Gehorsam, besuchten noch Lutz und reisten weiter. Ihr Gastgeber, „Bruder Christen", musste hernach dem Junker ein genaues Verzeichnis aller Ortschaften und Häuser, die Rock besucht, und aller Personen, die an den Versammlungen teil genommen haben, einreichen. Rock und Wickwark besuchten trotzdem noch einige Ortschaften, verweilten aber nirgends lange, weil sie sich stets gedrungen fühlten, weiter zu reisen: sie ahnten nicht, dass zwei Weibel ihnen stets auf den Füssen waren und Befehl hatten, sie gefangen zu setzen. Der Geist hatte ihnen zwar gesagt, „dass Bande und Gefängnis ihrer warte". Als sie wieder nach Diessbach kamen, hörten sie, dass sie ergriffen und und vor die Religionskammer gestellt werden sollten. In R befahl ihnen der Geist, sich nicht länger verborgen zu halten, sondern sich zur Verantwortung zu stellen. Sie reisten denn auch sogleich nach Bern, stellten sich vor der Religionskammer und übergaben ihr schriftliches Zeugnis, worauf sie nach kurzem Verhör im Chor-Hauss gefangen gesetzt wurden.

Dort wurden sie von einem Professor und zwei jungen Herren verhört, „mit denen sie gründlich und freundlich redeten, so dass diese Herren zufrieden waren und versprachen, dass sie noch

weiter zu ihrer Erbauung reden wollten. Sie gaben einander die Hand und befahlen einander der Gnade Gottes.

Man braucht sich über diesen freundschaftlichen Verkehr nicht zu verwundern. Der Eindruck, den Rock auch auf seine Gegner machte, war der eines lautern und tiefangelegten Charakters. Der Mann wird einem durch seine herzliche Liebe, die in seinen Aussprachen uns entgegentritt, lieb und man kann es nur bedauern, dass er nicht in der Kirche wirken konnte. Wie viel hätte er ausrichten können! Seine Aussprachen sind, namentlich auf dieser letzten Reise, so durchaus persönlich, die Bewegungen traten so sehr zurück, dass man, im Vergleich mit Gleim und mit den falschen Inspirirten, manchmal gar nicht einen Inspirirten zu hören glaubt, sondern einen gottbegeisterten nüchternen Evangelisten von grosser psychologischer Einsicht und Takt. Gegen die Diener der Kirche, nicht aber gegen die Kirche, scheint er milder geworden zu sein. Samuel Luzius blieben diesmal die demütigenden Aussprachen erspart und in Zofingen redete er ganz freundlich mit dem Pfarrer S.

Nach dem Verhör wurden sie durch den Professor in den Kefig-Thurm beim Bärengraben und dann vor den Gross-Weibel geführt, der ihnen im Namen seiner gnädigen Herren eröffnete: „Rock und Wirkwark seien als Schwermer und Phantasten auf ewig aus Stadt und Land Bern verbannt, was sie eidlich versprechen sollten.“ Diesen Eid wollten sie nicht leisten, da sie sich jetzt und in Zukunft nur durch Gottes Willen leiten liessen. Darauf las ihnen der Weibel den Eid vor und erklärte ihnen, „dass seine gnädigen Herren, wann sie wieder kommen sollten, dieses dann so ansehen werden, als einen von ihnen geschwornen Eid und sie darnach abstrafen.“ Dann wurden sie auf die Burgdorf-Strasse geführt und entlassen. Über Zofingen und Schaffhausen kamen sie ungehindert wieder heim. Den ihnen also auferlegten Eid brauchten sie nicht zu brechen, denn es war Rock's letzte Reise in die Schweiz.

VI.

Das Absterben der Inspirationsgemeinden.

Über die letzte Periode der Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden können wir kurz hinweggehen. Das eigentliche Verhängnis für sie war die Brüdergemeinde. Es ist hier nicht der Ort, über das Verhältnis von Zinzendorf und Rock zu reden. Die idealisirende Geschichtsschreibung hat den Grafen Zinzendorf als den über alle Schwachheiten erhabenen Gottesmann dar-

gestellt, welcher den falschen Propheten Rock abgeschüttelt hat. Die Quellen zeigen uns ein anderes Bild. Trotzdem hat Gott das Lebenswerk des Grafen fruchtbarer gemacht als dasjenige Rocks. Seit der Trennung der Brüdergemeinde von Rock und den Inspirirten, d. h. von dem Zeitpunkt an, wo die Brüdergemeinde sich in den Verband der lutherischen Kirche einschloss, ging es mit den Inspirationsgemeinden abwärts.

Rock starb 1749 im Frieden, in seinem Glauben unerschüttert, treu seinem Gott, dem er gedient bis zum letzten Athemzug, nachdem er zuletzt die Last der Gemeinden sozusagen allein getragen, treu bis zuletzt auch seinem Hass gegen die Kirche, dem er zwei Jahre vor seinem Tode mit den kräftigsten Worten Ausdruck gab: „Was sollen mir denn die Babelsflickereien? Wenn es aufs Beste soll gemacht werden, so wird ein neuer Lappen aufs alte geflicket und der Riss wird ärger. Darum sage ich zu meinem Volk und zu meinen Knechten: Lasset das Alte und schaffet ein Neues, lasst Babel Babel sein; saget der Hure, dass sie eine Hure sei. Nennet die Tiere, die Böcke, die Mastschweine mit Namen. Was soll mir ihr Abendmahl? Es sind Mahlzeiten des Tieres! Was soll mir das Geplerr ihrer Lieder? Was sollen mir die vergeblichen Gottesdienstlichkeiten? Wer sich dazu gebrauchen lässt, kriegt seinen Lohn, aber den Lohn der Hure.“ So war Friedrich Rock, der grösste Prophet der Inspirirten.

Nach Rocks Tod verstummte der Geist der Weissagung. An die Stelle der Aussprachen traten die gedruckten Sammlungen der Aussprachen der Propheten, die als inspirirtes Wort Gottes die gleiche Schätzung genossen, wie die heilige Schrift. Die Gemeinden fristeten während des XVIII. Jahrhunderts das kümmerliche Dasein einer Sekte, die ihren Höhepunkt überschritten hat und weder leben noch sterben kann, die nicht weiss, welchen Zweck sie noch hat und nur deshalb nicht zu existiren aufhört, weil sie einmal zu existiren angefangen hat. Die Leute waren aus der Kirche ausgetreten, weil man sie verfolgt hatte, und weil sie in ihren Gemeinden lebendiges Wort Gottes erhielten. Nun verstummte das Wort Gottes, aber die Feindschaft gegen die Kirche blieb. Selten trat einer in Deutschland in die Gemeinschaft der Kirche zurück.

Der bekannte Gründer der württembergischen pietistischen Gemeinschaften Michael Hahn urteilt 1819 über sie: „Erst vor etlichen Tagen brachte ich in Erfahrung, wie sich auch die Partei der Inspirirten versinnliche und im Fleisch endige, was ihre Vorfahren angefangen haben; dass in ihren Versamm-

lungen fast gar nichts oder weniger als in vielen lutherischen oder evangelischen Kirchen herauskomme, und dass, ob sie schon ihre Zucht und Formen noch haben, doch Alles so geistlos sei, dass die, welche ausgeschlossen werden, sich freuen und dass die jungen Leute es für eine Qual halten, dass sie in die Versammlungen müssen. Lasst uns doch nicht Ursache zu so etwas werden! Lasst uns die Mutterkirche nicht verachten, indem wir das Unartige verabscheuen! Lasst uns das Gute, das sie hat, schützen, so lange sie es hat. Dass sie ausartete, ist wahr; aber was artet nicht aus, auf natürlichem Grund und Boden? Genug, sie ist Mutter und hat noch geistliche Glieder."

„Von der sog. Brüdergemeinde höre ich das Nemliche, und zwar kam es aus dem Munde eines wahren Mitgliedes derselben. Die Ursache sei, dass viele edle Glieder heimgehen und nicht viele mehr nachkommen; hingegen *die in der Gemeinde wie alle natürlichen Kinder geborne, gesittet erzogene Kinder in der Gemeinde behalten werden an der Stelle der vorher wiedergeboren gewesenen Menschen.* Ich frage also: Wer sieht nicht ein, dass dies die Ausartungsursache aller Kirchen, Parteien und Sekten ist, weshalb die wahre Gemeine nur aus Wiedergebornen besteht und in allen Kirchen und Parteien steckt?"

Wo sind aber die bernischen Inspirirten hingekommen? Was ich erfahren konnte, ist folgendes: die Grosszahl derselben hat sich den oberländischen Brüdern angeschlossen und ist dadurch der Kirche wieder zugeführt worden. Die Feindschaft gegen die Kirche war bei ihnen nie sehr stark, wenigstens so weit es das Oberland angeht. Der Unterschied in der Lehre war, verglichen mit der Anschauung des Lucius, gering. Rock selbst hat den schwärmerischen irdischen Chiliasmus der Mystiker nicht geteilt. Ihrer Versöhnung stand nichts im Wege, sobald sie in der Gemeinschaft der oberländischen Brüder Ersatz für die Aussprachen Rocks fanden. Ein kleiner Teil verharrte in der Separation und ward die Beute der Wiedertäufer und der Antonianer. Ein Rest erhielt sich noch bis in unser Jahrhundert unter dem Namen, den sie mit den Antonianern teilten, der „Schnäggeler", in der Umgebung von Aeschi und Wimmis. Ein letztes Aufflackern der immer trüber und dunkler glühenden Flammen des Enthusiasmus ist die Verirrung der Gebrüder Kohler in Brügglen. Der kümmerliche Rest ging in der Gemeinde des wiedergekommenen Christus auf. Damit war die Weissagung der Propheten in Erfüllung gegangen. Das A und O war da, die Zeit des Geistes und der Liebe brach an. Das ist das enthüllte Geheimnis der Weissagung, Antoni Unternährer, der wiedergekommene Christus,

und sein Evangelium: Liebet einander und seid fruchtbar auf Erden. So ist Ende diesseits und jenseits des Rheines dasselbe traurige: im Geist angefangen, im Fleisch vollendet.

Ein abschliessendes Urteil über diese Erscheinung zu fällen, steht mir nicht zu. Immerhin wird man die Inspirirten vom religionsgeschichtlichen Standpunkt unbefangener würdigen können als dies vom dogmatischen Standpunkte aus möglich ist. Der Religionsforscher wird diese Bewegung in Parallele setzen mit ähnlichen enthusiastischen Bewegungen, an denen die Geschichte der Religionen ja nicht arm ist. Seine Sache muss es sein, die merkwürdigen Begleiterscheinungen psychologisch oder psychopatisch zu erklären, unsere Sache war es bloss, sie zu registriren. Hingegen müssen wir nochmals auf das hinweisen, was für die Kirche der Gegenwart von Bedeutung ist. Die Sünde und Schuld der Kirche ist geschrieben mit grossen Buchstaben auf den Tafeln dieser Geschichte, auch der Kurzsichtige kann sie lesen. Die Kirche hat durch ihren Mangel den Pietismus erzeugt und durch ihre Härte und Gewalttat ihn zur Separation genötigt. Nun waren die Ausgestossenen wie Schafe, die keinen Hirten hatten. Diejenigen, die predigen konnten, drangen mit ihrer Stimme nicht mehr bis zu ihnen; ist's ein Wunder, wenn Propheten das innere Wort Gottes hörten?

Es gibt, jetzt mehr als früher, Theologen, welche im Enthusiasmus die wahre Religion erblicken und in der Glossolalie der ältesten Jünger, in der stotternden Rede, in dem Lallen und Jauchzen, im Weissagen und in der Ekstase das Ächteste an Religion, die Quelle des geistigen Lebens wiedererkennen wollen. Die Geschichte der Inspirirten ist eine kräftige Warnung für die Theorie und Praxis: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach." Das alles sind Begleiterscheinungen, die verschwinden müssen und nach denen kein Mensch die Hand ausstrecken soll. Und gefährlich ist die Bahn, neue Gottesworte, neue Inspiration zu erflehen. Rock's Reden sind schön, grossartig, von alttestamentlicher Kraft, leider vermengt mit der Süssigkeit der Sprache Kanaans und der Weichheit der Rede des heil. Bernhard. Sie fordern Busse, Glauben, Heiligung, aber Christi Wort fehlt darin. An diesem Mangel sind die Inspirationsgemeinden erkrankt und gestorben. Darum ist der Geist verstummt, er selbst lebt nur da, wo Christi Wort lebendig ist. Unsere Kirche muss über alle Schranken früherer Zeiten, über alle Spekulation, über Enthusiasmus und Glossolalie zurück zu Christi Wort und Person. Hier ist die Quelle des unzerstörbaren Lebens.

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub*, Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich).

(Schluss.)

Aus dem Gesagten ergibt sich die Möglichkeit

III. des Konfliktes zwischen Religionsgemeinschaft und Individualität.

Die Konflikte zwischen zwei Religionsgemeinschaften — in welchen ja wol individuelle Unterschiede zum Ausdruck kommen können — ; oder zwischen zwei einzelnen Individuen — welche etwa Vertreter von Gemeinschaften sein mögen — , werden wir nur nebenbei in den Rahmen unserer Abhandlung hineinziehen; unser Thema weist uns speziell auf den Widerstreit zwischen Individualität und Religionsgemeinschaft, also auf den Konflikt zwischen einer isolirten individuellen Auffassung und einer gemeinschaftlich fixirten und anerkannten und durch die Autorität des Gemeinschaftswillens gestützten Religionsform. Dieser *Konflikt zwischen Einzelwillen und Kollektivwillen* wird offenbar da eintreten, wo auf einem Punkte des religiösen Lebens Gemeinschaftsinteressen und individuelle Interessen auseinanderfallen, also individuelle Frömmigkeit und kirchliche Religion sich nicht mehr decken. Dies kann entweder so zum Ausdruck kommen, dass die Religionsgemeinschaft sich in ihrem einheitlichen Bestand und geistigen Besitz durch abweichende Auffassungen und Bräuche einzelner Individuen — oder ganzer Gemeinschaften — bedroht sieht; oder umgekehrt so, dass das einzelne Individuum seine Selbständigkeit und dadurch auch die Kraft seines religiösen Lebens gefährdet fühlt in einer Gemeinschaft, deren religiöse Verkehrswerte ihm keine realen göttlichen Werte bieten und welche ihm unmöglich macht, seine eigenen Formen für die religiösen Güter zu prägen.

Wenn wir erkannten, dass genau genommen jede Individualität ihre eigene Ausprägung der Religion habe, so läge der Schluss nahe, dass alsobald beim Zusammentreffen verschiedenartig ausgeprägter Religionsformen der Konflikt ausbrechen müsste, sofern wenigstens die eine mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit und Autorität aufträte; und ein grösseres oder geringeres Maass von Autorität muss jede organisirte Gemeinschaft beanspruchen. *Dass der Konflikt dennoch nicht häufiger eintritt und dass die Einordnung des Individuums in eine Religionsgemeinschaft sich im ganzen so leicht vollzieht, das hat verschiedene*

Gründe. — Einmal wird derselbe vermieden sein, oder doch an Schärfe viel verlieren, da wo das Individuum nicht von Geburt der *Gemeinschaft* zugehört, sondern in urteilsfähigem Alter die Möglichkeit hat, sich ihr *freiwillig* anzuschliessen, zu *wählen* zwischen ihr und anderen Gemeinschaften; da wird die entwickelte, ihrer selbst bewusste Individualität sich die ihr zusagende Gemeinschaftsform wählen; so verhält es sich mit den griechischen Mysterien, sowie mit den philosophischen Schulen der Pythagoräer, Stoïker, Neuplatoniker etc., soweit sie zugleich als religiöse Gemeinschaften gelten können, mit den eklektischen Religionsgenossenschaften im spätern Rom, und in mancher Beziehung mit den Sekten der christlichen Kirche. Aber abgesehen davon, dass auch in diesen Fällen je und je gewisse Zufälligkeiten mitspielen bei der Entscheidung — dass zum Beispiel nur eine beschränkte Zahl von Religionsgemeinschaften auch im günstigsten Falle bei der zu treffenden Wahl praktisch in Betracht kommen können — sodass also keine Gewähr gegen eine spätere Kollision geboten ist, so setzt der Eintritt in eine solche Genossenschaft zumeist gerade den Konflikt mit einer anderen Gemeinschaft voraus, welcher das betreffende Individuum bisher angehörte; *der Eintritt ist in den meisten Fällen ein Übertritt.* — Die überwiegende Mehrzahl der Religionsgemeinschaften rekrutirt ihre Glieder aus Individuen, welche von Jugend auf im Sinne der Gemeinschaft erzogen und unterrichtet wurden, in der bestimmten religiösen Richtung beeinflusst. So tritt uns ja historisch die Religion zuerst als *Familien-, Stammes- und Volksreligion* entgegen. Und dadurch kommt gewissermassen die Gemeinschaft selber dem Individuum zu Hülfe, ihm die Einordnung zu erleichtern; ohne Schwierigkeit wird das geschehen, solange die Individualität nicht hoch entwickelt ist und ihre individuellen Eigentümlichkeiten sich mit den Rasseneigentümlichkeiten und der Volksindividualität decken. Die Religionsform, in die es sich einzufügen gilt, ist ja ein Produkt von ähnlich gearteten Individuen desselben Volkes und Landes. Zur Erläuterung in Kürze ein Beispiel: Der Parallelismus des Rassentypus mit den Religionen der Rassen, soweit in dieser Verallgemeinerung eine Charakteristik zulässig ist. Die Religion der Hauptvertreter der *mongolischen* Rasse, der Chinesen, passt sich charakteristisch genug an dem nüchternen, mehr phantastischen als phantasiereichen Menschenschlag und entspricht, indem sie die Pietät als höchste Tugend preist (Konfucianismus und schon Sinismus), dem durch und durch konservativen zopfigen Wesen des Volkes. Dann wieder die *semitischen* Religionen mit dem unverkennbaren Gepräge der Rassenindividualität in der scharfen Beobachtung und dem poë-

tischen Verständnis der Natur — Realisten, welche sich an die Erfahrung halten, an das Greifbare, ohne sich in abstrakte Spekulation zu verlieren. Und in dieser Hinsicht ihnen geradezu entgegengesetzt die *indogermanische* Rasse: Träumer, spekulativ grüblerisch bis zur Schwermut, tiefsinnig hinter dem Schein das Wesen suchend, unermüdlich nach den letzten Gründen strebend; so stellen sich als charakteristische Erzeugnisse dieser Gemütsart die Religionen der Perser, Inder, Germanen dar. Alles deutet darauf hin, wie gewissermassen noch unbewusst die Individualität ihr Recht behauptet und ihre Kraft wirksam erweist. Das lässt sich noch deutlicher beobachten in den *Religionen, die die Grenzen ihres Stammlandes überschreiten* und andere Völker erobern. Da sehen wir doch stets die Siegerin dem Besiegten ihren Tribut entrichten, sich in gewissem Masse der Volksindividualität des eroberten Stammes anpassen. Wir haben - wer will es leugnen — das *Christentum in arischer Modifikation* (wie auch ganz bezeichnend auf den Bildern unserer Künstler nicht ein semitischer, sondern ein arischer Christustypus vorherrscht); speziell wäre noch zu beachten die eigenartige Assimilirung des Christentums in Theologie und Kultus durch die *morgenländische* (griechische) und *abendländische* Kirche im Altertum; der *romanische* und *germanische* Typus des Christentums in der Neuzeit im Katholizismus und Protestantismus. — So mag es ja wol geschehen, dass die Individualität, ohne beengt zu sein, einer Religionsgemeinschaft sich einfügen kann, um so mehr als dieselbe stets einen gewissen Spielraum lassen wird; auch da wo grundsätzlich die Geltendmachung der Autorität auf die Spitze getrieben ist, kann nicht alles bis in die Einzelheiten gesetzlich normirt werden.

Und dem allem gegenüber haben wir den *Grund, warum der Konflikt nicht häufiger* zum Ausbruch kommt, auch *nicht zuletzt im Wesen des Individuums selber* zu suchen. Der hochentwickelten, selbstbewussten Individuen sind in Wirklichkeit wenige. Wir können nicht übersehen, dass viele Individuen, vornämlich in Sachen der Religion, geradezu ein scharf ausgeprägtes *Autoritätsbedürfnis* haben und demnach eine gewisse Dosis von Bevormundung ganz leicht ertragen. Wir dürfen nicht leugnen, dass ein grosser Teil der Gläubigen aller Religionen gedankenlos hinnimmt, was unter dem Titel Religion seit Alters her geboten wird, ohne die übernommenen Lehren und Bräuche sich näher anzusehen und sie durch innere Verarbeitung zum geistigen Besitz zu machen. Ja die selbständigste und höchstentwickelte Individualität wird kaum völlig frei sein von religiösen Besitzstücken, welche als ererbtes Inventar mit dem übrigen geistigen Hausrat des Besitzers nicht

recht zusammenstimmen. Die Individualität macht nicht immer ihre Rechte und Ansprüche bis aufs äusserste geltend. Diese Erwägungen mögen uns erklären, weshalb der Konflikt, wo er oft erwartet würde, doch ausbleibt.

Wo nun aber der Streit zwischen den beiden Faktoren ausbricht, — welches sind denn die *Ursachen?* Das Individuum, sowie auch die Gemeinschaft als Kollektivindividuum, werden als Organismen ein in sich geschlossenes Ganzes bilden und ihre Einheit behaupten müssen gegenüber den zersetzenden Kräften der Aussenwelt. Unter normalen Verhältnissen sollten Individuum und Gemeinschaft sich gegenseitig ergänzen und festigen. Die *Mittel* zur Erhaltung der Einheit können jedoch in Gegensatz treten: Das *Individuum* verlangt als Bedingung zur Selbsterhaltung die *Freiheit,* die *Gemeinschaft* will durch *Autorität* ihre Einheit wahren. Beide Forderungen können sich vertragen; häufig aber wird der Begriff der Autorität oder der Freiheit derart bestimmt werden, dass sie sich gegenseitig beschränken, wo nicht gar aufheben; wobei die Ursache bald in übertriebenen Ansprüchen der Individualität, bald in überspannten Forderungen der Religionsgemeinschaft zu suchen sein wird, indem bald Gemeinschaft, bald Individualität die in ihrem Wesen begründeten, ihnen eigentümlichen Schranken übersehen und dadurch den andern Teil in seinem Rechte verkürzen. Nicht immer leicht ist's, im einzelnen Fall darüber zu entscheiden, welcher der beiden Teile der *aggressive* gewesen sei. Das eine Mal mag das Individuum mit kühnem Mut die Offensive ergreifen, ein ander Mal befindet es sich in der Defensive gegenüber den Angriffen der Gemeinschaft. Wir werden dabei überhaupt nicht vergessen dürfen, dass es sich bei diesen Konflikten zumeist um den Antagonismus zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien handelt, welche sozusagen mit Naturnotwendigkeit bei jedem Zusammentreffen sich reiben müssen; wo der zündende Funken herausspringt, ist dann eine müssige Frage.

Zwei verschiedene Prinzipien sind es, welche im Konflikt von dem Individuum auf der einen und von der Gemeinschaft auf der andern Seite vertreten werden. Mögen die Streitpunkte im übrigen noch so mannigfaltig sein, theoretischer oder praktischer Art, ins grosse gehend oder am Detail haftend, wir werden sie mit wenigen Ausnahmen auf *eine* Grundform bringen können; es handelt sich um den Konflikt zwischen den beiden Prinzipien des *Fortschrittes* und des *Konservativismus,* entsprechend dem Wesen der Individualität und der Gemeinschaft.

Die *Individualität,* welche aus der Menge hervorragend in der Geschichte aktiv auftritt, wird in den meisten Fällen den *Fortschritt* vertreten, etwas neues bringen. So ist's auch in der Religion das Individuum, welches das neue produzirt, indem es neue Offenbarungen empfängt, oder für den vorhandenen religiösen Besitz neue Formen sucht, die seiner Eigenart entsprechen, indem es z. B. die religiösen Überlieferungen und Begriffe, die ihm von der Gemeinschaft übermittelt werden, mit den geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit in Einklang zu bringen und dadurch die Einheit seines geistigen Besitzes zu wahren sucht. Die Geschichte lehrt, dass das neue stets vom Individuum ausgegangen ist, was psychologisch übrigens einleuchtend ist. Individuen (Religionsstifter, Reformatoren etc.) haben in der Religion den Fortschritt gebracht: neue Kräfte und Güter, neue Gotteserkenntnisse, neue angemessenere Formen der Gottesverehrung. Zuerst schafft die Individualität für sich, aus innerem Bedürfnis, das neue; aber, insofern sie das neu gewonnene nicht in sich verschliesst, wird sie auch neue Werte für die Gemeinschaft schaffen und Wechsel, Bewegung und Fortschritt in die Religion hinein bringen.

Die *Religionsgemeinschaft* als solche ist dagegen grundsätzlich *konservativ.* Das ist von Natur das Wesen jeder Gemeinschaft; argwöhnisch hütet sie ihren materiellen oder geistigen Besitz, ihre Güter, Ideale, Traditionen; selbst die radikalste politische Gemeinschaft, wie die sozialdemokratische wird im Lauf der Zeiten konservativ, konservativ in ihrem Radikalismus. Auch die fortschrittlichste und freisinnigste unter den religiösen Gemeinschaften und kirchlichen Parteien wird mit den Jahren konservativ in ihren freisinnigen Lehrsätzen und dadurch dem neuen unzugänglich als Partei. Dem beweglichen Individuum gegenüber wird jede Gemeinschaft das Beharrungsvermögen repräsentiren. Die Menge ist im ganzen schwer beweglich; die Inertie der Masse proportional; der Kollektivwille wird schwerer umgestimmt, als der Einzelwille. Er hält sich an's alte, gewohnte, und wenn auch dieses alte nur noch eine leere Form wäre, aus welcher der Geist sich verflüchtigt hat. Und fast mehr noch als die Gemeinschaft erweisen sich in allfälligen Konflikten gewöhnlich deren Organe als ängstliche Hüter des alten, in den Religionsgemeinschaften der Priesterstand.

Das produktive Einzelindividuum will das neue, die konservative Religionsgemeinschaft hält am alten fest. Warum kann sich denn altes und neues nicht vertragen? Wir verstehen, dass die Religionsgemeinschaft im Interesse ihres Bestandes sich

wehren muss für ihren altehrwürdigen Besitz, wenn sie sich bekämpft sieht von ausgesprochen irreligiösen Individuen, welche Beziehung zu Gott weder haben noch suchen und ihren Willen lediglich durch weltliche Güter bestimmen lassen. Ist das alte die Religion und das neue der zielbewusste religiöse Nihilismus, der Materialismus etwa, dann ist allerdings der Konflikt zwischen Altem und Neuem unvermeidlich und selbstverständlich. Nicht so selbstverständlich erscheint derselbe da, wo zwei Gemeinschaften, oder zwei Individuen, oder Gemeinschaft und Individuum, beide unter Berufung auf Gott einander bekämpfen und ausschliessen. Die beiden kämpfenden Parteien wollen ein und dasselbe, sie wollen Gott erkennen, ihm dienen und durch ihn selig werden, und sie können sich doch nicht einigen. Der Widerspruch kann nicht in Gott liegen; es ist *ein* Gott und nur *eine* absolute Wahrheit; wol aber viele menschliche Individuen und darum viele relative Wahrheiten. — Die letzte Ursache des Konfliktes werden wir darin zu suchen haben, dass einer der beiden Gegner, Individuum oder Gemeinschaft, oder beide zusammen, etwas individuell menschliches als objektive göttliche Wahrheit und göttliches Gesetz verteidigen; dass mit andern Worten *individuelles statt göttlichem zum Gemeinschaftsprinzip oder Trennungsprinzip erhoben wird.* Und dieser Fehler wird sowol von der Gemeinschaft als vom Individuum gemacht.

Da ist einmal die *Religionsgemeinschaft,* welche den Konflikt dadurch hervorruft, dass sie der abweichenden Meinung und Lehre einzelner Individuen gegenüber sich auf ihr göttliches Recht beruft und ihre Lehren und Bräuche für allgemein verbindlich erklärt, indem sie vergisst, dass auch sie die göttliche Offenbarung nur in individuell bedingter menschlicher Form besitzt, und diese ihre Religionsform mit der Autorität der Gemeinschaft stützen und schützen will. Das ist jene schon erwähnte verhängnisvolle Verwechslung, welcher fast jede Religionsgemeinschaft verfällt, dass sie die gemeinschaftlich geprägte und konsolidirte Religionsform (welche sich bei näherer Prüfung als das Produkt der religiösen Erfahrungen und Gedanken ihrer Glieder erweist) als objektive göttliche Offenbarung ansieht. Es ist bei der Prägung für die Gemeinschaft allerdings manches Individuelle ausgeschmolzen worden — aber in menschlicher Form, in der Form individuellen Glaubens, bleibt die göttliche Offenbarung doch eingehüllt. Diese Verwechslung zwischen göttlicher Objektivität und gemeinschaftlich fixirter menschlicher Subjektivität eignet vornämlich den sog. *orthodoxen Gemeinschaften* in allen Religionen, welche den *Anspruch* erheben, im *Besitz des*

alleinigen rechten Glaubens, der direkten göttlichen Offenbarung in Form einer untrüglichen Lehre zu sein. Infolge davon muss auch bei dieser Art von Gemeinschaften der *konservative* Charakter besonders scharf hervortreten. Wir sehen diesen Zug zum Konservativismus am orthodoxen Judentum der Pharisäer, die das neue in Jesu Christo nicht verstanden: im orthodoxen Islam: der griechisch-orthodoxen Kirche, die seit Jahrhunderten dieselbe geblieben ist und alle fremden Einflüsse unterdrückt: in der römisch-katholischen Orthodoxie, welche alle Ketzer ausscheidet und verfolgt und nur zum Scheine mit der modernen Zeit Schritt hält; in der protestantischen und der reformirten Orthodoxie. Das Merkmal jeder Orthodoxie ist, dass sie den religiösen (oder gar theologischen) Besitz ihrer Gemeinschaft mit dem göttlichen, den davon abweichenden anderer Gemeinschaften oder Individuen mit dem menschlichen identifizirt. Sie kann ihrem Prinzip nach nicht anders als dagegen entschieden Stellung nehmen, — nicht selten ohne erst recht zu prüfen, — und jede Neuerung ablehnen. — Nicht anders ist's, wo eine Gemeinschaft statt in der Lehre in bestimmten Kultus- und Verfassungsformen oder nomistisch in gewissen Vorschriften für den Wandel das bindende sieht, während darin menschlich individuelle Faktoren enthalten sind. Wie jene zum *Bekenntnis-* und *Glaubenszwang*, so wird diese zu *Kultuszwang* und hierarchischer *Kirchenzucht* ihre Autorität aufbieten. — Die Mehrheit befiehlt; sie beansprucht das göttliche Recht für sich. Der einzelne soll „glauben" was die Gemeinschaft glaubt, soll als religiöses Individuum handeln, wie die Gemeinschaft handelt. — In solcher Gemeinschaft bleibt für freie Individualitäten kein Platz. Sie nimmt, sobald sie solche wittert, den Kampf dagegen auf. Die Geschichte ist voll von Beispielen dafür. *Stets hat das neue in Religion und Kirche, das in einem Individuum als persönliche Überzeugung auftrat, sich den Platz in der Gemeinschaft durch Kampf hindurch erobern müssen.* Die neue Offenbarung in Jesu Christo wurde als menschlicher Irrtum, als Auflösung des Gesetzes, als Gotteslästerung beschrieen. Das Kreuz ist das drohende Wahrzeichen der Gemeinschaftsautorität: aber die Geschichte hat dem Gekreuzigten Recht gegeben gegen Majorität und Autorität. — Oder es kann vorkommen, dass eine in Verstand, Gemüt, Wille kräftig entwickelte und darum eigenartige religiöse Individualität — ohne auf eine besondere Offenbarungsmitteilung Anspruch zu erheben — in den althergebrachten Formen nicht Anregung und Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse findet, keine Förderung in der Beziehung zu Gott, eben weil diese Formen nicht der direkte Ausfluss des göttlichen sind. Sie will die Begriffe und

Bräuche umprägen: anhaftend individuelles abstreifen. Das wird dann besonders notwendig sein, wenn in der menschlichen Form sich geradezu widergöttliches, Missbrauch und Irrtum eingeschlichen hat unter dem Deckmantel der Offenbarung und der Frömmigkeit; wie ja allerdings gerade die Religionsgemeinschaft die Möglichkeit bietet, dass die Religion ihrem ursprünglichen Zweck entfremdet und in den Dienst anderer weltlicher Ziele gestellt werde. Gewinnsucht, Ehrgeiz, Rechthaberei, Herrschsucht, Politik können dabei ihre Rolle spielen und erweisen sich in der Religionsgeschichte nicht selten als die treibenden Faktoren. In der ägyptischen und babylonischen Religion sehen wir Lokalgötter infolge steigender politischer Bedeutung ihrer Kultusstätten aus obscurem Dasein zu grossem Ansehen sich erheben: durch welche Hofintriguen musste nicht in den ersten Jahrhunderten der christlichen Aera das Dogma sich stützen lassen. Welchen irdischen Machtaufwand und welche Sünde hat das päpstliche Rom auf dem Gewissen. Da werden wol tiefer blickende religiöse Individuen erkennen, dass nicht der Religion dient, was in ihrem Namen geschieht und werden gegen die Korruption, gegen die Gottlosigkeit im Gewande der Frömmigkeit ihre Stimme erheben. So habens die Reformatoren getan, Zwingli und Luther, so hunderte vor ihnen und nach ihnen. Aber sie konnten die erstrebte Reinigung und Erneuerung der Religion nicht anders erreichen, als durch den Kampf gegen die Gemeinschaft, gegen die Kirche.

Anderseits ist nun auch nicht zu übersehen, dass die Ursache des Konfliktes ebenso wie in den unrechtmässigen Ansprüchen einer Religionsgemeinschaft im *Individuum* selber liegen kann, sofern dasselbe von *falschem Freiheitsbegriff* ausgeht oder ein *unrichtiges Trennungsprinzip* in Anwendung bringt. Es darf nicht geleugnet werden, dass die Schuld am eintretenden Konflikt häufig dem überspannten Selbstbewusstsein einzelner Individuen zuzuschreiben ist, welche auch das göttliche in der Religion der Gemeinschaft übersehen, oder nicht als bindend anerkennen wollen, besonders da, wo dieselbe durch Identifizirung des göttlichen Gehaltes und der menschlichen Form in ihrem religiösen Besitz, ihnen dazu Handhabe bietet, alles zu verwerfen, wenigstens mit einem Schein von Recht. Um so weniger wird in diesem Konflikt der Individualität als Gegnerin der Gemeinschaft Berechtigung zugesprochen werden dürfen, je weniger sie sich dabei von religiösen Gesichtspunkten leiten lässt: wo die Kritik vielleicht bloss dem klügelnden Verstande entspringt, nur dem System zu liebe erfolgt, ohne dass eigene religiöse Erfahrung zu Grunde läge, ohne dass religiöse Kraft darin wirksam wäre,

Religion gegen Religion, da kann von irgendwie kongenialem Verständnis keine Rede sein. Das kritisirende, kämpfende Individuum masst sich an, was ihm nicht zukommt, sobald es althergebrachtes, was andern wertvoll ist, niederreisst, ohne ein neues dafür zu bieten. Die wahrhaft grossen Geister leben nicht von der Negation, sondern betrachten die Kritik als Vorarbeit (von diesem Standpunkt aus werden wir beurteilen müssen die Mehrzahl der Rationalisten des vorigen Jahrhunderts, aber auch viele Vertreter der kritischen Theologie unserer Zeit). — Ähnlich verhält sich's, wo ein Individuum in übertriebenem Unabhängigkeitsdrang die Freiheit in Willkür verwandelt, und sei's um kleinlicher Unterschiede willen sich von der Gemeinschaft trennt (Sektirer), sei's den Zusammenhang mit der Gemeinschaft überhaupt als überflüssig hinstellt, und die geschichtliche Kontinuität überspringt (so die Wiedertäufer, welche die Erleuchtung des Geistes dem Wort gegenüberstellten, das Individualprinzip dem Gemeinschaftsprinzip).

Nachdem wir von den Ursachen des Konfliktes geredet, noch ein kurzes Wort über den Konflikt selber und seine Folgen.

Der *Kampf um religiöse Güter* wird mit grösserem Nachdruck und grösserer *Heftigkeit* geführt als wol irgend ein anderer Streit. Kein Wunder! Gilt es doch das, was dem Menschen das teuerste ist, Besitz oder Verlust des höchsten Gutes; gilt es doch die objektive Erkenntnis Gottes, die wirkliche und wirksame Beziehung zu ihm, ohne welche die Religion blosse Illusion wird. Jede Religion und Religionsform behauptet die Wahrheit zu sein gegenüber anderen Formen. Begreiflich! Aber leider, dass der nicht zu vermeidende Kampf *nicht immer mit den entsprechenden angemessenen Waffen* ausgefochten wird. Nicht nur mit blanker Waffe der Wahrheit, sondern auch nicht selten mit der vergifteten Waffe der List und der diplomatischen Ränkesucht, nicht nur mit geistigen, sondern oft mit weltlichen Waffen. Und wenn freilich dem Individuum gegen die Gemeinschaft keine Macht zu Gebote steht, als die Macht, welche in der Überzeugung liegt, so wird nicht selten der von diesem mit geistigen Mitteln begonnene Kampf durch die Gemeinschaft, welche Macht und Autorität für sich hat, ins Weltliche übergespielt und mit weltlichen Waffen und unter Zuhülfenahme materieller Kräfte zum Austrag gebracht. Und dadurch muss der Konflikt verschärft werden! Die Religions- und Kirchengeschichte zeigt uns da kein erfreuliches Bild. Nicht umsonst sind diese Tatsachen schon gegen die Religion und ihren ethischen und kulturellen Wert ausgebeutet worden; mit einem Schein von Recht: Die Religionskriege

sind ja die erbittertsten und blutigsten, welche je ausgekämpft wurden; die Religionsverfolgungen die grausamsten und schonungslosesten, welche die Geschichte kennt; die theologischen Kontroversen die schärfste Art wissenschaftlicher Polemik und als solche sprüchwörtlich geworden; der Fanatismus die wildeste Leidenschaft.

Und die *Folgen* aller der Anstrengungen? Mag der Konflikt sich entscheiden wie er will, mag er dem Prinzip der Freiheit oder der Autorität den Sieg geben, *die Geschichte zeigt, dass überhaupt weder die Gemeinschaft, noch die Individualität als Übermacht ihre Aufgabe erfüllen* können, gesunde Religion zu pflanzen und zu erhalten.

Mag der *Sieg auf der Seite der Gemeinschaft sein,* dass der Einzelwille sich der Autorität des Kollektivwillens unterwerfen muss, so wird dadurch allerdings straffe einheitliche Organisation ermöglicht. Die widerstrebenden Elemente — abweichende Lehren, Sitten, Bräuche — werden ferne gehalten, indem das sie vertretende Individuum entweder ausgeschlossen, oder zwar in der Gemeinschaft geduldet, aber mundtot gemacht wird. Die nachteiligen Folgen liegen auf der Hand. Die Gefahren und *Schäden übertriebener Betonung der Autorität* werden wir deutlich beobachten können an der *römisch-katholischen Kirche*, die ja in ihrer Organisation das Prinzip der Gemeinschaftsautorität im ausgesprochenen Gegensatz gegen allen Individualismus vertritt. Wer durch seine Meinungsäusserungen das offizielle Bekenntniss, den angenommenen Kultus, die Verfassung, gefährdet, wird als Ketzer verfolgt — im günstigsten Falle *excommunizirt.* Die katholische Kirche hat sich durch den Ausschluss der religiös kräftigsten Individuen schon manchen Schaden zugefügt; mit der Ausscheidung der Reformatoren, der Hugenotten, der Waldenser, hat sie je und je, ihrem Prinzip zu liebe, den guten Geist von ihrer Schwelle gebannt. Auch bei minder blutigen und furchtbaren Siegen als die Bartholomäusnacht war, hätte sie statt des Te Deum besser ein Ex profundis anstimmen können. Denn mit der Beseitigung und Unterdrückung der starken Individualitäten wird zugleich der Geist gebunden. Die Gemeinschaft, welche den Geist nicht in Individuen haben will, verzichtet überhaupt auf Geist. Sie wird zum geistlosen toten Formalismus hingetrieben. Sie konservirt die Religion — aber als Mumie. Und diejenigen Individualitäten, welche in der Gemeinschaft *verbleiben,* werden durch deren Autorität abgeschliffen, ihre Eigenart religiöser Anlage und religiösen Lebens — häufig, trotz einer gewissen anfänglichen Widerstandskraft (s. den Fall Schell und andere) —

schliesslich doch geknickt, nivellirt bis zur Uniformität. Es sind in der katholischen Kirche, besonders der Neuzeit, wenige markante eigenartige religiöse Persönlichkeiten; originell vielleicht als Politiker, als Künstler, als Gelehrte — Schablonen als Christen und Theologen. Man spricht von katholischen Gesichtern nicht ganz mit Unrecht: einer Erscheinung, die besonders im katholischen Klerus sich bemerkbar macht, ein sprechendes Zeugnis für die straffe Zucht des römischen Kirchensystems, das tatsächlich die individuelle Eigenart oft so gründlich ertötet, dass sich selbst in den Gesichtszügen eine gewisse Einförmigkeit zeigt (ein hübsches Gegenstück hiezu bilden die „Freischärler-Augen“ in Altherrs „Beckenfridli“). Durch die nivellirenden Tendenzen geht aber nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in jeder die Autorität stark betonenden Gemeinschaft die beste geistige Kraft verloren — der eine Teil der Glieder wird zum *gedankenlosen Formalismus* oder zur *Heuchelei*, ein anderer zum *Indifferentismus* und zum *Unglauben* hingedrängt.

Und *wo die Individualität sich der Herrschaft bemächtigt* über den Kollektivwillen respektive die denselben repräsentirenden Organe, wie steht's da mit der Religion? Wenn die Grundsätze Friedrichs des Grossen: jeder möge in seinem Reich nach seiner Façon selig werden oder der heutigen Sozialdemokratie: Religion solle Privatsache sein — von der *Stellung des Staates* oder einer politischen Partei zur Religion, verstanden werden, so können wir ihnen freudig zustimmen und werden in der Befreiung aus den Armen der Politik nur eine Förderung der Religion erblicken.

Anders, wenn die *Religionsgemeinschaft* selber in Übertreibung des Individualismus ihren Gliedern unbeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit gewähren und auf jegliche Autorität zur Aufrechterhaltung der Einheit verzichten wollte. Die Religionsgemeinschaft, welche ihren eigenen Gliedern gegenüber die Religion als Privatsache erklärte und alles dem individuellen Belieben anheimstellte, würde damit sich selber aufgeben. Vertritt der Katholizismus das Recht der Gemeinschaftsautorität, so der *Protestantismus* — wenigstens im Prinzip — umgekehrt *das Recht des Individuums*. Allerdings haben sich sämtliche Reformatoren durch Gründung von — zum Teil sehr straff organisirten — Kirchen von vorn herein gegen die Übertreibung des Individualismus verwahrt, Zwingli wie Luther auch ausserdem durch die bestimmte Abweisung der Wiedertäuferei, der Karrikatur reformatorischer Freiheit. Das Prinzip individueller Selbständigkeit aller Gläubigen (allgemeines Priestertum) hat ja nicht einmal verhindert, dass die beiden evangelischen Kirchen schon nach

Verlauf eines Jahrhunderts an Stelle der anfänglichen Freiheit ein neues autoritatives System gesetzt hatten, welches an Energie der Bevormundung dem katholischen kaum viel nachstand. Aber das Prinzip blieb doch lebendig in der Kirche der Reformatoren und damit auch je und je die *Gefahr, in einseitigen Individualismus zu verfallen.* Die Leichtigkeit, mit welcher sich in unsern evangelischen Kirchen die Sektenbildung vollzieht, ist ein Beweis, dass die Individualität sich ihrer Rechte bewusst geblieben ist, aber ihre Freiheit oft missbraucht gegen die Rechte der Gemeinschaft. Noch ein anderes Beispiel: Wenn das Genfer Kirchengesetz (nach Prof. Aloys v. Orelli: „Die evangelisch-reformirte Landeskirche des Kantons Zürich und ihre Stellung zum Staat" pag. 29 Anm.) festsetzt: „Chaque pasteur enseigne et prêche librement sous sa propre responsabilité; cette liberté ne peut être restreinte ni par des confessions de foi ni par des formulaires liturgiques", so ist das allerdings mit dem Verfasser genannter Schrift zu urteilen, „kirchlicher Nihilismus"; glücklicherweise haben wir Ursache anzunehmen, die Praxis sei besser als das Gesetz. Denn wenn solche Grundsätze unbedingter Freiheit in einer Gemeinschaft oder Kirche zur Anwendung kämen, so wäre damit der Willkür und dem Irrtum Tür und Tor geöffnet. Die Gemeinschaft würde durch innere Zersetzung oder durch äusserliches Abbröckeln unfehlbar zerstört und die Religion selber, nachdem sich der Bruch mit der Vergangenheit vollzogen und der Gewinn der Geschichte preisgegeben, würde in der Einseitigkeit des einzelnen Individuums der Verflachung zum Opfer fallen. Eine ruhige stetige Erhaltung und Fortentwicklung der Religion wäre unter dem Zeichen des ungebundenen Individualismus eben so undenkbar, wie unter dem Druck der überspannten Autorität. Und das religiöse Leben des Einzelnen müsste in dieser selbstgewählten oder erzwungenen Isolirung an Gehalt verlieren, nicht nur an religiösem, auch an ethischem Gehalt, denn die Ethik bedarf der Gemeinschaft. C. A. Bernoullis kirchenscheuer „Lukas Heland", der sich nach seinem Austritt aus der Kirche zusehends mehr in ästhetische Gefühlsduselei verliert und diese an Stelle des Christentums setzt, sei uns für die individualistische Einseitigkeit und ihre Folgen *ein* Beleg für viele.

Grundsätzlich wird niemand bestreiten wollen, dass der Konflikt, wie er oben geschildert wurde, weder im Interesse des religiösen Individuums, noch in dem der Religionsgemeinschaft liegt, noch auch in demjenigen der Religion selber, da diese des Individuums so wenig entraten kann als der Gemeinschaft, wenn sie lebenskräftig bleiben soll. Wir kommen damit zum

IV. Versuch der Lösung des Konfliktes.

Die *Organisation einer Religionsgemeinschaft*, ihr Verhältnis zu ihren Individuen und zu andern Gemeinschaften ihrer Art ist — so lehrt die Geschichte — durchaus *abhängig vom Wesen der Religion*. Individuum und Gemeinschaft prägen in Wechselwirkung eine Religionsform aus, um sich selber in ihrem gegenseitigen Verhältnis dadurch bestimmen zu lassen. Nach der Art des Verkehrs mit Gott wird der Verkehr der Gläubigen unter einander und ihre Beziehung zur Gemeinschaft und deren Organen geregelt. Ausschlaggebend wird hiefür namentlich sein die Auffassung vom Wesen Gottes selber, und ferner — was damit aufs engste zusammenhängt — wie die Vermittlung seiner Offenbarung, die Mitteilung seiner Gaben und Kräfte gedacht wird. Die Auffassung der Gottheit als eines Volksgottes beispielsweise bedingt die Beschränkung der Religionsgemeinschaft auf die Volksgrenzen, während ein universeller Gottesbegriff zur Weltreligion führt, welche durch den ihr innewohnenden Missionstrieb eine weltumfassende Religionsgemeinschaft als Ideal wenigstens anstrebt. Im Brahmanismus hat charakteristischerweise jede Kaste ihre Sondergötter, wobei wol freilich die soziale Scheidung das primäre, die religiöse Begründung das sekundäre ist. So hängt die Ausdehnung der Gemeinschaft mit dem Gottesbegriff zusammen. *Innerhalb* der Gemeinschaft wird das Verhältnis der einzelnen unter einander und zu den Organen der Gesamtheit wieder bestimmt sein durch die Art der göttlichen Mitteilung an die Menschen. Gilt das Heil dem einzelnen oder der Gemeinde als solcher? Im letztern Fall: wird dasselbe durch Priester — welche zwischen dem Gläubigen und Gott stehen — vermittelt, oder wird das allgemeine Priestertum aller Gläubigen anerkannt? Diese Fragen werden verschieden beantwortet, je nachdem die religiösen Kräfte und Güter auf natürlichem supranaturalem oder geistig-ethischem Wege produzirt und mitgeteilt werden. Der katholische Priester z. B. hat die supranaturalen Kräfte seiner Kirche (Sakramente) als eine Art magischer Zauberer zu vermitteln, ähnlich dem Fetischpriester; der Laie kann das nicht. Das einzelne Glied der Gemeinschaft ist abhängiger und unselbständiger, als in einer Kirche, wo es sich an der Vermittlung geistig-ethischer Güter direkt receptiv und produktiv beteiligen kann.

Da also religiöse Erkenntnis und religöse Organisation Korrelate sind, wird die Frage nach der Beilegung des Konfliktes zwischen Individuum und Gemeinschaft, mit andern Worten die Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen beiden, sich nicht allgemein und in abstracto lösen lassen, sondern nur für einen *konkreten Fall*,

für eine bestimmte Religionsform. Wir werden es mit dem christlichen und zwar speziell mit dem *christlich-evangelischen Religionsbegriff und der ihm entsprechenden Gemeinschaftsorganisation* zu tun haben.

Auf den ersten Blick schiene freilich die einfachste Lösung des Konfliktes auf dem Wege zu liegen, den die englischen Deisten in dem Postulat der *natürlichen Religion* gegangen und nach ihnen andere, wie Lessing in seinem „Nathan" und seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes." Sie erklären alle positiven oder historischen Religionen, — wegen der individuellen Elemente, welche ihnen anhaften, und im letzten Grund die Ursache des Streites sind — als unzulänglich; alle gleichwertig oder gleich wertlos im Vergleich mit der sog. natürlichen Religion (dem „dritten Bund" in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts), welche eine *Abstraktion des gemeinsamen in allen Religionen, die Religion gesäubert von aller individuellen Zutat*, sein sollte. Durch Beseitigung alles individuellen wollten die Verfechter der natürlichen Religion eben Freiheit schaffen für die Individualität, sich an Hand weniger Grundwahrheiten die Religion frei individuell zu gestalten. Das bindende sollten jene Abstraktionen sein, das andere der Freiheit überlassen. — Wir können nun aber, so berechtigt, in seinem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet, der Versuch war, demselben nicht beistimmen, weil wir Religion nicht rationalistisch als Lehre fassen, sondern *als Leben*. Leben ist aber stets individuell-persönlich; und individuelles Leben — also auch religiöses Leben, reale Beziehung zu Gott — wird nur durch Individuen (und dadurch mittelbar durch Gott, den Schöpfer selbst) erzeugt; aus der Retorte theologischer Unnatur ist noch kein homunculus religiosus hervorgegangen. Und die natürliche Religion leidet nun einmal an Unnatur: lucus a non lucendo. *Losgelöst aus ihrer organischen Verbindung* und ihren geschichtlichen Daseinsbedingungen ist sie für die Religionsgeschichte was das Volapük für die Linguistik, und die beiden teilen daher auch ihr Schicksal: nicht lebensfähig zu sein, weil sie keine organischen Gebilde sind. Wir hätten also über diesen Punkt unser theologisches Gewissen beruhigt, und dürfen der natürlichen Religion des vorigen Jahrhunderts und ähnlichen neuern Versuchen ohne Skrupeln einen ehrenvollen Platz im Antiquitätenkabinett einräumen, und uns den historischen Religionen zuwenden.

Für uns Christen hängt die Gotteserkenntnis und der Anteil an göttlichen Gütern aufs engste zusammen mit der Person Jesu Christi; auf ihm als dem alleinigen Grund erbaut sich unsere Religionsgemeinschaft, die christliche Kirche. Wenn wir versuchen,

Jesus als *religiöse Persönlichkeit* zu verstehen, sein Innenleben psychologisch zu analysiren, so tritt uns in ihm eine Individualität entgegen, von Natur denselben psychischen Gesetzen unterworfen, wie andere endliche Geister, — deren innere Wesensbestimmung aber, im Unterschied vom natürlichen Menschen, *erfüllt* ist. Durch seine nicht bloss zufällige, sondern stetige und wesenhafte Gemeinschaft mit Gott — das göttliche in ihm nicht etwas wesensfremdes, nicht ein Anhängsel seiner Natur — wird er zum göttlich bestimmten Charakter: die Individualität, durch alle Fasern ihres Wesens gotterfüllt, stellt sich dar frei von wilden Auswüchsen, durch ein einheitliches Ziel bestimmt, durch Gott, den himmlischen Vater. *Seine Individualität ist das Ebenbild Gottes;* was Göttliches in ihm ist, das ist zugleich seine Individualität, die ihm eigene Lebensform. Er selbst ist seinem innersten Wesen nach heilige Liebe, wie der Gott, der in ihm wohnt. Ob aber Gott und menschliche Individualität, die in Jesu Christo eins sein sollen, sich nicht ausschliessen, ob nicht *unendlicher* Geist und *endlicher* Geist logisch unvereinbare Gegensätze seien? Wie in der Person Jesu das Individuelle und das Göttliche sich durchdringen, das ist ein Problem, das, weil mit *inkommensurablen* Grössen rechnend, eine logisch allseitig befriedigende Lösung nicht erwarten darf, so wenig als etwa die Frage nach dem Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Naturkausalität oder göttlicher Allmacht. Die Zweinaturenlehre ist der Lösungsversuch der alten Kirche für das Rätsel, das die Person Jesu uns stellt. Das *Problem der Person Jesu* ist eigentlich doch nur das *Problem der Religion überhaupt,* wie nämlich der unendliche Geist, Gott, im endlichen Geist, im menschlichen Individuum, in Erscheinung tritt. — Und als Folge der Gottesfülle seines Geistes sehen wir das Endliche, was die Einheit der Individualität, ihre innere Kraft beeinträchtigt, zurücktreten hinter den Merkmalen der Unendlichkeit, der *Freiheit und Unbedingtheit*, was das tiefe Wort des 4. Evangeliums andeuten will: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er auch dem Sohne verliehen, in sich selbst das Leben zu haben". Endliches Leben erhält sich durch Stoffwechsel, durch Verkehr mit der endlichen Aussenwelt. In Jesu ist, über das natürliche Leben hinaus, ein Geistesleben in Gott, das *in sich selbst Kraft der Selbsterhaltung* und Selbstbehauptung seines innersten Wesens trägt, einer Selbstbehauptung, die, im strikten Gegensatz gegen die irdische Naturordnung, sich sogar durch *Selbstverleugnung und Selbsthingabe* hindurch beweist. Das ist das geistige Gesetz wahrer Individualität, welches Jesus nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine

Jünger aufstellt: „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden." Durch Hingabe dessen, was nicht zum innersten Wesen des Menschen gehört, was nicht sein ureigenstes Ich ist — zur Selbstbehauptung der wahren Individualität gegen Welt, Sünde und Tod, zum ewigen Leben.

Und dieses wahrhaft unteilbare und unauflösbare Leben, das Jesus durch seine Beziehung zu Gott hat, will er auch uns vermitteln: er wird dadurch zum *Religionsstifter*. Er will uns Gott offenbaren durch Wort, Wandel und Wesen. Weil sich uns in ihm göttliche Kraft darbietet in individueller und darum persönliches Leben zeugender Form — aber menschliche Form und göttlicher Inhalt in organischer Verbindung — so darf Jesus von uns *Glauben an seine Person* verlangen, wie an Gott selber. Wer sich gegen Jesum ablehnend verhält, weist den Gott von sich, der in ihm sich offenbart. Jesus Christus ist für den Gläubigen Gegenstand religiöser Beziehung wie Gott. Jesus will dadurch, dass er uns mit sich selbst und mittelbar mit Gott in Beziehung setzt, *uns zu wahren Individuen machen, die sich selbst behaupten*, gegen die ihre Einheit gefährdenden Naturkräfte der Endlichkeit und gegen die Sünde. Sein Gott, das höchste Gut der christlichen Religion, ist eine *geistige* Grösse. Ein *ethisches Verhältnis* liegt seiner Bezeichnung Gottes zu Grunde; er ist der Vater im Himmel; wir sollen zu Kindern Gottes werden. Und darum fordert und gibt auch die Beziehung des Menschen zu Gott sittliche Kräfte, Demut, Vertrauen, Liebe, Gehorsam. Denn nur durch das ethische Verhalten, durch die *Gesinnung*, wird der Mittelpunkt des individuellen Lebens berührt. — Nach seiner Religion und nach den Zwecken, die er in sie legt, richtet sich *Jesu Urteil über den Wert des Individuums einerseits und der Gemeinschaft anderseits;* er lässt uns darüber, wenn wir sein praktisches Verhalten und seine gelegentlichen Äusserungen in Betracht ziehen, nicht im Zweifel, wenn wir auch begriffliche Erörterungen über die uns beschäftigende Frage selbstverständlich nicht bei ihm suchen dürfen. Wie grossen Wert er der *einzelnen Menschenseele* beilegt, erhellt etwa aus seinen Gleichnissen Lucas 15, und vor allem daraus, dass er uns mehr denn als Lehrer und Prediger als Seelsorger entgegentritt und dass dementsprechend ein guter Teil seiner Lehrworte gelegentliche Aussprüche, an *einzelne* gerichtet, sind. Jeder Mensch, ohne Unterschied von Volkszugehörigkeit und Stand, darf auf sein Interesse zählen. Und dass er im Menschen das Individuum sieht, dessen persönliche Eigenart er achtet, geht aus der Weitherzigkeit hervor, mit der er

Nebensachen übersieht, und auf die Hauptsache zielt. „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ lehrt er seine Jünger Mark. 9, 38—40 und zeigt damit, dass er nur die verkehrte widergöttliche Gesinnung von seiner Jüngerschaft ausschliessen will, und im übrigen der Individualität freien Spielraum gewährt. Es ist zur Genüge bekannt, wie meisterhaft er in seiner Seelsorge individualisirt, ohne jemals nach der Schablone zu verfahren. Von seinen Jüngern, denen sein bildender Einfluss zuvörderst galt, ist jeder, soweit wir sie aus den Evangelien und aus ihren Schriften kennen, eine volle eigenartige Individualität, die durch den Glauben an ihn nicht aufgehoben und ertötet, sondern zum christlichen Charakter umgebildet ward. Es ist noch viel zu wenig beachtet worden, wie die Selbständigkeit der Apostel sich schon darin erweist, dass sie in ihren Briefen den Meister s. z. s. nie zitiren, sondern in *freier* Weise aus dem Sinn und Geist Jesu heraus reden — mit grösserem oder geringerem Verständnis seines Wesens freilich. — Aber wenn Jesus in einziger Weise der Eigenart der Individualität Rechnung trägt, so hat er allerdings auch den *Wert der Gemeinschaft* und zwar der ethisch-religiösen Gemeinschaft erkannt. Nicht das Individuum in seiner Isolirung besitzt seinen ewigen Wert, sondern nur sofern es Glied des *Gottesreiches* wird; nicht als „Übermenschen“, der von stolzer einsamer Höhe auf die andern herabschaut, will er den Menschen retten, sondern dadurch, dass er ihn einführt in das Gottesreich, in welches nur die Liebe den Eingang findet, worin die Liebe zu Gott, dem Vater, und die Liebe zu den Brüdern Korrelate sind. Nur in der Gemeinschaft — von andern gefördert und sie fördernd — kommt das Individuum zu seiner Entfaltung und höchsten Vollendung. Darnach richtet sich auch der religiöse Verkehr zwischen Individuum und Gemeinschaft. Beiden will der Herr ihr Recht geben; der Individualität in der Freiheit, durch welche sie ihre Eigenart behauptet; der Gemeinschaft durch die Liebe, welche das getrennte eint und bindet. Die Jünger sind gleichen Rechtes, ein jeder in seiner christlich bestimmten Individualität; sie sollen nicht streiten, wer der erste und grösste sei, sondern dienen (Mark. 9, 35): sie sollen keine Autorität beanspruchen in der Religionsgemeinschaft, sondern Brüder sein unter Brüdern; das lehrt jenes ausserordentlich charakteristische Wort Matth. 23, 8—10 „Ihr sollet euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus, ihr alle aber seid Brüder. Nennet auch niemanden auf Erden euern Vater, denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln. Auch sollet ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, Christus.“

Wie überhaupt das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft durch das Wesen einer Religion bedingt wird, so hat Jesus durch seine Gottesoffenbarung die Grundlinien der christlichen Religionsgemeinschaft und ihrer Organisation festgelegt. Aber auch nur die Grundlinien. Ein Blick auf die Geschichte der christlichen Kirche genügt, uns zu zeigen, dass die Organisation keine für alle Zeiten gegebene ist. Die ganze *Kirchengeschichte* der neunzehn christlichen Jahrhunderte stellt sich uns vielmehr dar als eine Reihe von mehr oder minder glücklichen Versuchen, die beiden Faktoren der Individualität und der Gemeinschaft in's Gleichgewicht zu bringen; und kaum gewonnen, wird dasselbe wieder gestört, bald durch den Gewichtstein der Autorität, welcher, in die Wagschale der Gemeinschaft gelegt, dieser den nötigen Nachdruck geben soll, bald durch denjenigen eines einseitigen Freiheitsbegriffes, welcher dem Individuum das Übergewicht verleiht über die Gemeinschaft. Die Kirchengeschichte ist ein Oxillieren zwischen den beiden Polen des Individualismus und kirchlichen Sozialismus: Ausbildung des katholischen Kirchenbegriffs, der ‚Civitas Dei' mit dem Grundsatz extra ecclesiam nulla salus — Befreiung der religiösen Individualität in der Reformation —, Rückschwenkung zur Orthodoxie in der protestantischen und reformirten Kirche, — Reaktion zu Gunsten individueller Freiheit in Pietismus und Rationalismus, — und alles durchziehend die Sektenbildung, worin je nachdem bald das individuelle Element (Freiheitsdrang), bald das gemeinschaftliche (enger Zusammenschluss) gegenüber der offiziellen Religion zum Ausdruck kommt. — Wir würden den Christen aller Zeiten entschieden unrecht thun, wollten wir dieses Suchen nach Gleichgewicht einfach auf Missachtung der vom Religionsstifter gesetzten Ordnungen zurückführen; das ist wohl häufig, doch nicht immer der Fall. Jesus hat, indem er gemäss seiner Religion die beiden Faktoren der christlichen Persönlichkeit und des Gottesreiches in's Verhältnis setzte, wol den *Grundriss* zur christlichen Kirche gezeichnet und das Baumaterial geliefert, die zweckmässige Ausführung des Baues aber den kommenden Geschlechtern überlassen. Jede Zeit muss, gerade wenn sie ein altehrwürdiges Prinzip bewahren will, dasselbe nach den vorliegenden Bedürfnissen und mit den vorhandenen Mitteln neu gestalten. Jedes Zeitalter mag, ohne das gegebene Fundament zu verlassen und den Bauriss zu ändern, seine Kirche in seinem eigenen Stil erbauen. Es mag in der Selbstsucht und Herrschsucht der menschlichen Natur begründet sein, wenn zur Thesis der religiösen Individualität die Religionsgemeinschaft in scharfe Antithesis tritt,

und dadurch die Synthesis erschwert oder verunmöglicht wird. Ob in einer für die jeweiligen Verhältnisse passenden Organisation der Kirche die richtige Synthese der beiden gegebenen Faktoren, des individuellen und des gemeinschaftlichen, gelinge, das ist jedesmal eine Lebensfrage für die Kirche und ihre Glieder und für die Religion selber: doppelt für unsere Zeit mit ihren individualistischen und sozialen Strömungen, welche mit der einen Hand von Gœthe den Becher des Individualismus, mit der andern von Lassalle und Genossen den des Sozialismus entgegennimmt, um aus beiden in vollen Zügen zu trinken: unsere Zeit, deren persönlicher und gemeinschaftlicher Geistesbesitz an moderner Philosophie (Erkenntnistheorie, Entwicklungsbegriff), an moderner Naturwissenschaft und Geschichtsforschung, an moderner Technik laut nach einer Auseinandersetzung mit dem traditionellen Christentum ruft.

Es muss sich also eine Verbindung zwischen religiöser Individualität und Religionsgemeinschaft finden lassen, welche beiden ermöglicht, ihre organische Einheit zu bewahren in gegenseitigem Verkehr, — dem Individuum, das Göttliche (Gottesoffenbarung, Gotteskraft, Gott als höchstes Gut) anzueignen in einheitlicher Verbindung mit dem übrigen Geistesbesitz; der Gemeinschaft, das Göttliche festzuhalten als Einheitsband ihrer Glieder. Der Konflikt wird vermieden sein und das richtige Verhältnis zwischen beiden hergestellt, da wo *beide, sowol Individuum als Gemeinschaft, sich in ihren religiösen Funktionen dem Wesen der Religion anpassen,* wo jeder der beiden Teile bestrebt ist, in seiner Art die rechte wirksame Beziehung zu Gott zu finden und zu erhalten. Nicht die Vielheit menschlicher Lebensäusserung, sondern die Einheit göttlicher Lebensbestimmung ist hier wie dort Wesen und Zweck der Religion; nicht menschliches Individuum, nicht menschliche Gemeinschaft, sondern Gott im Individuum und in der Gemeinschaft. Die *christliche Religion,* d. h. die Beziehung zu Gott, in welche der Mensch im Reich Gottes tritt, ist nun aber *zugleich das individuellste und das gemeinschaftbildendste* was es gibt. Als Grundregel für eine christliche Religionsgemeinschaft wird darum gelten müssen: *Die Gemeinschaft behandle die Religion als das individuellste im Geistesleben ihrer Glieder, so werden die Individuen die Religion als soziale Macht handhaben lernen.* Darf das Individuum die Einheit seines innern Lebens, sein Wesen beibehalten, so wird es sich der Einheit der Gemeinschaft willig eingliedern.

Wie hätte sich demnach eine Gemeinschaft wirklich christlicher Individuen zu gestalten? Die Gemeinschaft, die Kirche,

ist berechtigt und verpflichtet, nur diejenigen als ihre Glieder anzuerkennen, welche mit ihr eins sind in ihren Zwecken und Zielen. Fehlt diese Übereinstimmung, so ist die *Einheit* der Gemeinschaft und damit ihre erste Existenzbedingung gebrochen und sie hört auf, als normaler Organismus zu funktioniren. Sie hat also die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass ihre religiösen Grundsätze Gemeingut aller ihr zugehörigen Individuen, des heranwachsenden Geschlechtes wie der Erwachsenen, werden und bleiben, und muss Mittel finden, die irreligiösen Elemente auszuscheiden, die unchristlichen Einflüsse zu neutralisiren. Da aber alle Religion und besonders die christliche, den Zweck hat, die durch Endlichkeit und Sünde geschwächte Individualität zu stärken, zu bilden, ihrer Bestimmung zuzuführen, so darf die Gemeinschaft den Zweck und das Organ (individuelles Glaubensleben) aller lebendigen Religion, die Individualität, nicht beschränken und erdrücken. Die Gemeinschaft — als Kollektivindividuum — ist niemals Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; nicht einen abstrakten Kirchenbegriff, wol aber die Summe ihrer Individuen gilt's zu fördern und zu erhalten. Zum innersten Wesen des Individuums gehört Selbstbehauptung, *Freiheit*. Die Art der Wirksamkeit der Gemeinschaft, ihres Einflusses auf die Glieder, wird also nicht die auf äussern Zwang gegründete rechtliche, sondern die den freien Willen berücksichtigende sittliche sein. Die Rechtsgemeinschaft beugt ihre Glieder unter einen fremden Willen; die *ethische Gemeinschaft* bildet deren eigenen Willen zur freien Selbstbestimmung. Die Religionsgemeinschaft muss eine ethische Gemeinschaft sein, denn sie hat den Verkehr mit den individuellsten Lebensgütern zur Aufgabe und eine Rechtsgemeinschaft, welche sich in die innersten Angelegenheiten des menschlichen Lebens einmischt, erdrückt die Individualität. *Das zulässige Mass von Gemeinschaftsautorität wird am zutreffendsten darin ausgedrückt sein, wenn wir die Wirkungsweise der Religionsgemeinschaft als religiöse* **Erziehung** *ihrer Glieder beschreiben.* Der Erzieher behandelt den Menschen als sittlich freie Persönlichkeit oder besser, er will ihn durch die Erziehung dazu machen, indem er die vorhandene Anlage benützt. Diese ethische, dem Verkehr mit religiösen Gütern geweihte Gemeinschaft, welche die Religion als Sache der Überzeugung, als das individuellste im Geistesleben, behandelt, sehen wir Christen verwirklicht im *Reich Gottes*. Es ist die Erziehungsstätte des himmlischen Vaters, die Gottesfamilie, worin religiöse Charaktere gebildet, Christen erzogen werden. Jesus hat das Reich Gottes gestiftet und bezeugt „mein Reich ist nicht von dieser Welt." Er hat keine Kirche gegrün-

det, am allerwenigsten eine nach den Grundsätzen weltlicher Staatsgewalt rechtlich organisirte Kirche. Als *christliche Kirche,* welche auf der lokalen Christengemeinde basirt und aus der Summe derselben besteht, tritt das Reich Gottes in der Welt in Erscheinung, und als organisches Gebilde, als reale Gemeinschaft, gibt sie der Einheit ihrer Güter und Ziele Ausdruck durch Bekenntnis, Kultus, Sitte und Verfassung, wodurch die Reichsgottesgaben Jesu Christi und das Verlangen nach ihnen bejaht werden. In der Geschichte sehen wir jedoch die eine christliche Kirche sich zerteilen in eine Anzahl *rechtlich organisirter Einzelkirchen,* und wir können die vorhandenen Produkte einer Jahrhunderte langen Entwicklung nicht mit einemmal verschwinden lassen, wenn wir auch diesem geschichtlichen Prozess keine absolute Notwendigkeit und innere Berechtigung zusprechen dürfen. Wir sind, wo es gilt, für die gegenwärtige Zeit das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaft und Individuum zu bestimmen, genötigt, mit den Tatsachen zu rechnen und die gegebenen Mittel zu benützen. Wir müssen uns begnügen — auf Grund des über die Rechtsgemeinschaft und ihr Verhältnis zur Religion gesagten — zu betonen, dass eine rechtlich organisirte Einzelkirche ihre Aufgabe, christliche Charaktere zu erziehen, um so besser erfüllen wird, je mehr sie sich in ihren Funktionen und Forderungen dem ethisch bestimmten Gottesreich annähert. Jede christliche Kirche muss als Religionsgemeinschaft ihre organische Einheit dokumentiren durch eine bestimmte Art des Bekenntnisses, des Kultus, der Sitte und Verfassung und die Zugehörigkeit zu ihr daran binden. Aber eine jede christliche Kirchenform sollte doch eigentlich billigerweise, sofern der Anteil an göttlichen Gütern, am Heil und nicht bloss die Zugehörigkeit zu ihr als Sonderkirche davon abhängig gemacht wird, *in ihren Forderungen sich decken mit denen des Gottesreiches;* verlangt sie mehr, so ist dieses Plus von Forderungen offenbar nicht christliches, sondern kirchliches, nicht göttliches, sondern menschliches Gebot, und eine solche Kirche verwickelt sich in den Widerspruch, dass sie auf Grund ihrer Satzungen ein Individuum ausschliessen muss oder dass ein Individuum sich selbst von ihr ausschliesst, das doch Christ sein will und dem auch, nach den von Jesus selbst aufgestellten Bedingungen, die Zugehörigkeit zum Gottesreich mit Grund nicht abgesprochen werden kann. Freilich tritt jede Einzelkirche mit dem Anspruch auf, ihr Sonderbekenntnis, ihre speziellen Vorschriften für Kultus und Sitte, ihre besondere Art der Verfassung, seien nur die naturgemässen richtigen Folgerungen aus

den Grundsätzen Jesu Christi und sie sei verpflichtet, diese ihre Bestimmungen mit rechtlicher Autorität zu stützen, um dem Irrtum und Missbrauch zu wehren und sich die Einheit christlichen Glaubens und Lebens bei ihren Gliedern zu sichern. Als ob durch solche Mittel überhaupt die religiöse Einheit hergestellt werden könnte! Das ist eine Verkennung des Wesens der Religion überhaupt und des Christentums besonders. Worauf es einer Kirche, welche nichts anderes als eine *christliche* Kirche sein will, überhaupt ankommen muss, das ist, dass ihre Glieder im rechten Verhältnis zu Gott stehen, im Geiste Christi mit ihm verbunden. Das ist aber eine allzu individuelle Angelegenheit, als dass sie rechtlich geregelt und kontrollirt werden könnte. — Es ist wol nötig, dass wir den Gott Jesu Christi recht erkennen, sonst können wir keine Christen sein und es ist wahr, dass irrtümliche Vorstellungen unserm religiösen Leben verhängnisvoll werden können. Aber kann etwa der *Bekenntniszwang,* die Verpflichtung auf noch so genaue Bekenntnisformeln — Augustana oder Helvetica oder Tridentinum — die Einheit der Auffassung sichern? Oder werden alle, welche bona fide das Apostolicum — das im Unterschied von den Sonderbekenntnissen als Einigungsmittel aller Christen empfohlen wird — bekennen, unter dem Wortlaut seiner Artikel dasselbe verstehen und in die nämliche Beziehung zu Gott treten? Oder sollen wir, um die Einheit des Glaubens zu sichern, auf die göttliche Offenbarung in der hlg. Schrift verweisen und alle Christen darauf verpflichten? Jedenfalls wird dann doch, wie wir ihren Inhalt auslegen, wieder Sache individueller Freiheit sein und Differenzen werden nicht ausbleiben, und die katholische Kirche, welche den Papst zum infallibeln Interpreten der Schrift erhebt, zieht wenigstens die konsequente Folgerung aus dem Bekenntniszwang. Durch Bekenntnisse mit rechtlicher Verbindlichkeit kann wol der Verstand bis auf einen gewissen Grad gebunden, nicht aber die Religion als *eine* bestimmt werden. Worte und Geist decken sich nicht immer. — Der Kultus ist der Ausdruck des frommen Gemütes und will als Darstellung religiöser Gefühle zugleich erbauen. Aber der *Kultuszwang*, d. h. die Verpflichtung, an gewissen kultischen Handlungen der Kirche Teil zu nehmen, bietet keinerlei Gewähr dafür, dass alle von denselben Gefühlen beseelt, von derselben Stimmung ergriffen seien. Kultuszwang hat nur da Sinn, wo der Kultus als objektiv wirkendes Zaubermittel und die Teilnahme an demselben als opus operatum gewertet wird (Taufzwang). — Aber die Sitte, der christliche Wandel, wird doch zur Erhaltung der Ein-

heit einer christlichen Kirche unerlässlich sein? Ja, wenn damit gesagt werden will, dass, wer einen unchristlichen Wandel führt, kein Christ sein kann. Nein, wenn damit irgendwie nomistischer *Krichenzucht* das Wort geredet, Bann und Exkommunikation empfohlen werden soll. Wir können nicht nach Art einer Verbrecherkolonie die unchristlichen Elemente ausscheiden und die Christen vor der Berührung mit ihnen bewahren. Solche Art von Kirchenzucht würde leicht in Sykophantentum und jesuitische Spionage ausarten und müsste, da weder die Gemeinschaft noch ihre Organe allwissend sind, zu verhängnisvollen Missgriffen führen (Beispiele in der Kirchenzucht der Sekten und pietistischen Gemeinschaften). Gewissensbevormundung, wie in der römischen Beichtpraxis, ertötet das Gefühl der Verantwortung und kann allenfalls die äussere Einheit des Handelns, nicht aber die des Willens garantiren.

Bekenntnis, Kultus, Sitte, können also, sofern sie als rechtliche Normen von der Kirche aufgestellt werden, deren Einheit nicht erzwingen; Verstand, Gefühl, Wille ihrer Glieder kann in Hinsicht auf die Religion trotzdem ganz verschieden bestimmt sein. Die Gemeinschaft versuche daher, durch *ethische* Einwirkung auf ihre Glieder ihre organische Einheit zu wahren, indem Bekenntnis, Kultus und Sitte als *Erziehungsmittel* der Gemeinschaft verwendet werden unter Berücksichtigung des freien Willens des Einzelnen. Die Verfassung (Kirchengesetz) beschlägt allerdings das rechtliche Gebiet und soll anzeigen, dass die Erziehung in christlichem Geist sich nicht ungeordnet vollziehen soll — sie hat also nur die äusseren Existenzbedingungen der Gemeinschaft zu regeln. Dadurch, dass Bekenntnis, Kultus, Sitte als religiöse Erziehungsmittel in der Hand der Kirche dienen, werden sie auch inhaltlich anders bestimmt und mehr prophylaktisch als therapeutisch verwendet: statt theologischer Bekenntnisformel die zur freien Anwendung dargebotene Offenbarungsurkunde der hl. Schrift — statt Zeremonialgesetz Erbauung des Gemütes durch öffentlichen Gottesdienst in Wort und Sakrament — statt Kirchenzucht und Gewissensbevormundung Bildung des öffentlichen Gewissens und Schaffung eines christlichen Milieu, von welchem Heiligungskräfte ausgehen auf das heranwachsende Geschlecht und in die nichtchristlichen Kreise. Und dem entspricht die *Betätigung des Einzelnen an Bekenntnis, Kultus und Sitte als Ausdruck der durch die Erziehung der Gemeinschaft gebildeten Gesinnung.* Und die Einheit der Kirche? Sie liegt darin, dass alle ihre Glieder unter den nämlichen erzieherischen Ein-

flüssen stehen. Die ethische Erziehung zielt eben auf die Gesinnung. Die wahre Einheit aller Christen liegt in ihrer christlichen Gesinnung. Die rechte Gesinnung des Herzens, das mit Wort und Tat nicht identische, aber das ganze Leben — Reden und Handeln — bestimmende Verhältnis des Menschengeistes zu Gott und Welt und Mitmenschen, hat Jesus als das innerste Wesen des Christentums, als die Grundbedingung der Zugehörigkeit zum Gottesreich hingestellt (Bergpredigt), und Paulus sieht die κοινωνια πνευματος darin verwirklicht, dass die Christen το αὐτο φρονουντες (gleich gesinnt) seien (Phil. 2, $_{1,2}$). Da die Gesinnung das innerlichste, individuellste im Menschen ist, so ist es von vornherein ausgeschlossen, dass die Gemeinschaft für jeden einzelnen Fall feststelle, wo und in welchem Masse ihre Forderungen erfüllt seien; sie muss es der Selbstprüfung jedes ihrer Individuen und der Prüfung Gottes überlassen, zu beurteilen, ob es ein würdiges Glied sei. Aber ihr Selbstbewusstsein, ihre organische Einheit ist in der freien Darstellung dieser christlichen Gesinnung gewahrt. Und das Individuum kann, wo die Gemeinschaft sich auf erzieherische Einwirkung beschränkt, die von der Kirche dargebotenen religiösen Wahrheiten und Kräfte nach seiner Eigenart, in Einheit mit dem übrigen Geistesleben assimiliren, sodass sie in ihm persönliche Überzeugung werde, eine das ganze Leben durchdringende und bestimmende Macht.

Die Freiheit zur individuellen Aneignung der Religion, welche eine Gemeinschaft ihren Gliedern gewährt, wird dieser selbst zu statten kommen; sie gewähre Freiheit, dann wird das Individuum von selbst die Rechte der Gemeinschaft — deren Wert es erkennt — achten lernen. Man denke doch nicht zu gering von der Macht der Religion, von der Macht Gottes. Die Religion ist die persönlichste Angelegenheit, die es gibt, aber, wie bereits betont, zugleich eine eminent gemeinschaftbildende, einigende Macht. Die Gemeinschaft lasse ihre Glieder wirklich *religiös* werden, d. h. sie lasse sie in persönliche Beziehung zum christlichen Gott treten — ohne sich immer mit aufgehobenem Zeigefinger dazwischen zu stellen — dann bedarf es der künstlichen Mittel zur Wahrung ihrer Autorität und Einheit, des Bekenntniszwangs und der Inquisition, gar nicht. *Die Religion wird die Einheit schon herstellen* und die Individuen verbinden. Die Freiheit des *christlichen* Individuums ist nicht Willkür und Ungebundenheit, sie hat ihre Schranke an der **Liebe**. Die christliche Gesinnung ist Liebe, Liebe zu Gott und den Menschen; das Christentum, wo es lebendig ist, verbindet die Menschen, nicht durch

Utilitaritätsrücksichten, nicht durch rechtliches Übereinkommen, sondern durch das stärkste Band, das der Liebe. Die Liebe gegen den Nächsten ist — das wird von allen zugestanden — mit der Gottesliebe der Kern des Christentums. Aber merkwürdig, dass viele ernste Christen, welche im täglichen Verkehr in Haus und Beruf diesen Grundsatz treulich befolgen, gerade für den religiösen Verkehr eine Ausnahme machen und um kleiner religiöser oder theologischer Differenzen willen in ihrem Urteil und Betragen gegen andere Christen oder andere Gemeinschaften die elementarste Liebe ganz vermissen lassen. Je mehr die Gemeinschaft durch ihre Organisation das Vorurteil widerlegt, dass individuelle Verschiedenheit in der Aneignung der Religion zu verwerfen sei, desto mehr wird die Liebe, welche nicht das ihrige sucht, nichts zum Argen deutet, alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles erduldet, auch den Ton des religiösen und theologischen Verkehrs beherrschen. Bei einer wahrhaft christlichen Gemeinschaft ist es nicht mehr der Selbsterhaltungstrieb allein, was die einzelnen zusammenführt und zusammenhält, auch nicht ein verfeinerter Selbsterhaltungstrieb, sondern ein neues Prinzip, die Liebe, und wie der Organismus der Religionsgemeinschaft, so wird auch derjenige des Individuums in der Selbstverleugnung die Selbstbehauptung finden; es fühlt sich der Gemeinschaft, d. h. ihren Gliedern verpflichtet, es wird dieselben nicht zu Mitteln für seine Zwecke degradiren, sondern sie als Selbstzweck achten; es wird aus Liebe zu ihnen am rechten Orte unerschrocken für die Wahrheit einstehen, auch wenn es gilt, liebe Gewohnheiten zu stören (Jesus, Reformatoren), anderseits aber auch nicht unnötig individuelle Auffassungen und Liebhabereien voranstellen, sondern sich die weise Beschränkung der Liebe auferlegen in Berücksichtigung fremder Eigenart (Paulus nach Rom. 14, Zwingli „vom erkiesen der spysen"). Durch die Liebe wahrhaft freier christlicher Individuen wird der Religionsgemeinschaft am besten gedient sein.

Die Pflichten und Rechte sowol der Gemeinschaft als des Individuums wären damit umschrieben: Erziehung der Menschen unter Wahrung ihrer individuellen Freiheit — Liebe zur Gemeinschaft und ihren Gliedern durch Überwindung des egoistischen Selbsterhaltungstriebes. Aber wenn die Religionsgemeinschaft der bindenden Autorität in Glaubenssachen entkleidet, und die nur durch Liebe gebundene Freiheit des Individuums zur Benutzung und Gestaltung der sich ihm darbietenden religiösen Einflüsse proklamirt wird, — *gibt es dann überhaupt noch objektive Wahrheit über Gott, noch verbindliche Vorschriften für unser Verhalten*

ihm gegenüber? Löst sich dann nicht vielmehr die Religion auf in tausend Meinungen, von denen jede vielleicht einen Schimmer von Wahrheit enthalten kann in individuell gefärbter Strahlenbrechung, ohne volles Licht über Gott zu bringen? und wer soll im einzelnen Fall entscheiden über Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum?

Die Schwierigkeit ist doch weit geringer als sie auf den ersten Blick scheinen mag. Fürs erste dürfen wir nicht vergessen, dass auch die Gemeinschaft — wie oben ausgeführt — nicht objektive Wahrheit über Gott, nicht Gott selbst vermitteln kann, dass vielmehr auch sie die Offenbarung im Gewande des Glaubens besitzt, also göttliche Elemente mit menschlichen vermischt. Auch die Autorität der Gemeinschaft würde also dem *denkenden* Menschen die Qual der Wahl nicht ersparen. Und sodann werden wir aus dem Zweck der Religion, dem Individuum zur inneren Erneuerung und zur Erfüllung seiner Bestimmung zu verhelfen, den *Grundsatz* ableiten: *religiöse Wahrheit ist für mich, was mir hilft Endlichkeit und Sünde überwinden, was mich sittlich fördert.* Glaube und Sitte, dogmatische und ethische Wahrheit stehen in engster Beziehung. Sünde, Gerechtigkeit Gottes, Schuld, Strafe, — Gnade, Heiligung sind Wechselbegriffe. Haben wir im *Gewissen* einen autonomen Masstab für unseren sittlichen Zustand, so ist uns damit zugleich ein *Kriterium* für die Wirksamkeit und, was das gleiche bedeutet, *für die Wahrheit der Religion*, religiöser Vorstellungen und religiösen Verhaltens gegeben. Es wird also, da die ethischen Bedingungen im Menschen bei aller individueller Verschiedenheit doch im Grunde dieselben sind, auch im Urteil über die Religion sich *weitgehende Übereinstimmung* erzielen lassen. Freilich wird daneben die individuelle Verschiedenheit in der sittlichen Beschaffenheit und in der geistigen Anlage überhaupt sich auch in verschiedener Ausprägung der Religion geltend machen. Wir sind genötigt, einzuräumen, dass verschiedene Menschen verschiedene religiöse Bedürfnisse haben können, dass für mich religiös wertvoll und somit wahr sein kann, was für dich wertlos, weil unwirksam und darum unwahr ist. Cum grano salis gibt es doppelte Wahrheit. — *Wie weit muss denn die Berücksichtigung individueller Bedürfnisse als berechtigt zugestanden werden?* Mit andern Worten: wie haben sich die einzelnen Religionsgemeinschaften und deren Glieder zu andern Gemeinschaften als Vertreterinnen anderer Religionen oder anders gearteter Ausprägungen derselben Religion zu verhalten?

Im allgemeinen werden wir den *Grundsatz* aufstellen: *Jede*

christliche Religionsgemeinschaft und von ihr vertretene Religionsform hat ihre relative Berechtigung, sofern sie sich auf Jesus Christus — die Offenbarung Gottes in ihm — *gründet* Und diejenige christliche Gemeinschaftsform wird die *beste* sein, *welche im Stande ist* — dem Zweck des Christentums entsprechend — *möglichst viel christlich voll durchgebildete Individuen in Freiheit und Liebe unter einander zu verbinden.*

Jede *christliche* Gemeinschaft habe ihr Recht, sagen wir, den ausserchristlichen können wir wol eine vorübergehende geschichtliche Bedeutung, doch keine dauernde Berechtigung zusprechen vom christlichen Standpunkt aus; aus dem einfachen Grund, weil die religiösen Güter anderer Religionen anderer Art sind. Es ist also freilich unser Urteil nicht ein allgemeingültiges, sondern ein persönliches Werturteil. Aber wir können doch nachweisen, dass unser Werturteil eigentlich insofern ein allgemeingültiges ist oder doch sein sollte, als jedes Individuum, das auf einer gewissen Stufe sittlichen Urteils steht — das tatsächlich nicht nur seine Endlichkeit, die Ohnmacht gegenüber der Natur, sondern auch dem Zwiespalt der Sünde, das Schuldbewusstsein als Übel empfindet — so urteilen muss. Allen Menschen gemeinsam ist, ob bewusst oder unbewusst, die Erlösungsbedürftigkeit; diese kann aber nur gestillt werden durch die Güter der christlichen Religion: durch das Evangelium vom heiligen und gnädigen Gott. Es lässt sich auch unschwer an Hand der Geschichte beweisen, dass das Christentum die vollste Entfaltung der Individualität im persönlichen Leben und im Kulturleben der Menschheit gezeitigt hat. Damit ist das Unwahre in Lessings Geschichte von den 3 Ringen dargetan, damit zugleich die Berechtigung und Pflicht der christlichen Kirche ausgesprochen — bei aller Respektirung der Individualität — mit ihren religiösen Gütern *Mission* zu treiben. Sie wird durch die Mission die andersartige Volksindividualität nicht beeinträchtigen, sondern der Individualität der Heiden erst recht zur Freiheit und Vollendung verhelfen, wenn sie die Mission nicht mit der Weltpolitik vermengt, und wenn sie einfach christliche Mission, und nicht Sondermission (für die protestantische, reformirte, katholische, methodistische etc. Kirchengemeinschaft) treibt. Sie bringe einfach Jesum Christum, und die individuelle Ausgestaltung überlasse sie der Geschichte, entgegen der katholischen Mission, welche zwar, in ihrer berüchtigten Adaptionspraxis, scheinbar die heidnische Volksindividualität schont, in Wirklichkeit aber das wahrhaft christliche verhüllt und das individuell katholische aufzwingt. Prinzipiell sind die Forderungen des allgemeinen protestantischen

Missionsvereins nach individueller Mission im Recht, wenn auch manche andere Missionsgesellschaften in praxi unbewusst diesem Ziele vielleicht näher gekommen sind. Das Christentum ist seinem Wesen nach international, über die engen Schranken der Volksindividualität hinaus. Darum wird es auch keine Individualität, welcher Art sie sei und welchem Volk sie angehöre, beschränken, vielmehr jeder zur Förderung dienen können. Auf das Christentum als Weltreligion lässt sich das Wort Jakob Burckhardts (Kultur der Renaissance, 7. Aufl., I pag. 145) übertragen: Der Kosmopolitismus ist eine höchste Stufe des Individualismus.

Was die *innerchristlichen Gemeinschaften* und ihr Verhältnis zu einander anbetrifft, so können wir allen relative Berechtigung zuerkennen: seien es *Konfessions- oder Parteiunterschiede*, sie können in individuellen Verschiedenheiten begründet sein und einem individuellen Bedürfnis dienen, sodass von gewissen Individualitäten gerade in jener bestimmten Form der Ausprägung das Christentum am besten angeeignet werden kann und sie am meisten fördert. Und es ist deshalb verwerflich, wenn eine Gemeinschaft durch *Propaganda* einen Christen. der anderwärts Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse, wirksame Beziehung zu Gott, gefunden hat, zu sich hinüberziehen will, nur um ihre eigene Macht zu vermehren. Die *Kirchenpolitik,* auch wo sie nicht Konfession gegen Konfession, sondern innerhalb einer Kirchengemeinschaft Partei gegen Partei ausspielt, ist ein Krebsschaden für das religiöse Leben. Nicht Parteimänner, weder katholische noch evangelische, weder orthodoxe noch Vermittler noch freisinnige, braucht der Herr der Kirche, sondern Christen. Sehen wir das redliche Streben Christ zu sein, so sollen wir trotz verschiedener Parteifärbung den andern als vollgültig anerkennen und ihn mit *Konversionsversuchen* verschonen, durch die er wol mehr verlieren als gewinnen könnte. Es kann ihm wertvoll sein, was uns wertlos ist. Konversion heisst Bekehrung und soll auch Bekehrung sein, von weltlicher zu christlicher Gesinnung. Ist diese in einem Menschen vorhanden, gleichviel zu welcher historischen Gemeinschaft er sich halte, so ist eine neue Bekehrung weder nötig noch möglich und die „Konversion" zu einer andern Kirchenform ein leeres Spiel. Darnach sind zu beurteilen die katholische Propaganda, viele pietistische und methodistische Bekehrungen, in denen häufig neben der wirklichen *μετανοια* noch die individuell recht wenig begründete Annahme gewisser Formen und Mienen einher geht und gar zum Merkmal der Bekehrung gemacht wird. Geradezu mit Abscheu erfüllen uns aber Komödien wie die *Umtaufe* eines Boris oder einer hessischen Fürstin auf dem russischen

Thron, welche verraten, dass die Kirche, welche solches fordert, keine blasse Ahnung vom Wesen religiöser Überzeugung hat. — Wir werden als evangelische Christen andersgläubige in ihrem Glauben belassen, dagegen uns das Recht vorbehalten, im Falle geistiger Verwahrlosung und wo das religiöse Leben der Individualität bedroht ist, den Bedrängten zu Hülfe zu kommen mit der rein geistigen Waffe des Wortes (*Evangelisation* in Italien, Spanien, Frankreich), in dubiis aber uns an den Rat Gamaliels (Actor. 5.) halten. Wenn wir von den verschiedenen christlichen Gemeinschaftsformen diejenigen als die besten bezeichneten, welche möglichst viele christlich voll durchgebildete Individuen in Freiheit und Liebe verbinden, so wird uns dieses Urteil auf eine *umfassende, etwa nach Art der Sulzeschen Gemeindeverbände innerhalb der Kirchgemeinden gegliederte, Landeskirche* (nicht Staatskirche!) weisen, wobei wir allerdings gestehen müssen, dass wir in keiner der uns bekannten Landeskirchen das uns vorschwebende Ideal auch nur annähernd verwirklicht sehen.

Das Zugeständnis, dass wahre christliche Religion in verschiedenen christlichen Kirchen und in diesen unter verschiedenen individuellen Formen sich finden könne, erschreckt uns nicht. Wir erblicken hierin die einfache Folge jener Tatsache, mit welcher wir uns bereits auseinandergesetzt, dass die eine göttliche Offenbarung durch die Vielheit der Empfänger in der Form des Glaubens modifizirt werde. Dadurch, dass die Offenbarung in den Menschengeist eingeht, der sie persönlich erfasst und darauf reagiert, *muss die Religion zu etwas fliessendem werden, muss die geschichtliche Bewegung und Entwicklung des Menschheitsgeistes, dessen Bestandteil sie ist, mitmachen.* In der Kirchengeschichte sehen wir die christliche Religion in Bekenntnis, Kultus, Sitte ihre Wandlungen durchmachen und beurteilen die zeitlich bedingten Ausprägungen als verschiedene Entwicklungsformen und Entwicklungsstufen oder auch als Entartungen und Verkümmerungen des Christentums. Die Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinung ist also selber — wie Individuum und Gemeinschaft, in denen sie sich verwirklicht — ein organisches Gebilde und soll als solches des Stoffwechsels der innern Erneuerung, der Entwicklung fähig sein. Wo beiden, der Religionsgemeinschaft und der religiösen Individualität als gleichberechtigten Faktoren Anteil an der Ausgestaltung der Religionsformen eingeräumt wird, ist eine *gesunde Entwicklung* angebahnt. Einseitigkeit führt zur Entartung. Einseitige Gemeinschaftsautorität zur entwicklungslosen Stabilität, einseitiger Individualis-

mus zur Neuerungssucht. Durch das Individuum gehe die Religion ein in den Verlauf der Zeit und nehme in der Theologie Anteil am Geistesleben eines Geschlechtes, durch die Gemeinschaft wahre sie die historische Kontinuität, den Zusammenhang mit der Vergangenheit. Aber wie kann denn eine Zeit beurteilen, ob ihr theologischer Fortschritt in der Richtung der folgerichtigen Entwicklung oder der Entartung liegt? Es wird hier verallgemeinert der schon ausgesprochene Grundsatz gelten: *religiös wahr ist für eine Zeit diejenige Entwicklungsform der Religion, welche sittlich fördert,* welche dem Zweck der Religion entsprechend, eine *Erneuerung des Menschengeschlechtes* erzielen kann. Wo das geschieht, da ist offenbar wirksame Gotteskraft, da ist reale Beziehung zu Gott vermittelt worden. Und dass in gesunder Entwicklung das göttliche in der Religion bleibe und nur die menschliche Form wechsle, dafür bedarfs zweier Faktoren, welche den Fortschritt beherrschen: *lebendigen Glaubens und freier Kritik.* Glaube, welcher (im Unterschied von abstrakter theologischer Reflexion) in frommer Herzensgemeinschaft mit Gott, stets aus ihm selber schöpft, die Quellfassung, — und Kritik, freie wissenschaftliche Forschung, welche (im Gegensatz zum blinden Glauben) als Filter das göttliche Quellwasser von menschlichen Zutaten reinigt, die sich im Lauf beimengen wollen, welche dem Glauben den nötigen Weitblick gibt, das wesentliche vom unwesentlichen zu unterscheiden. Glaube und Wissenschaft führen uns immer wieder auf Jesum Christum zurück, ihn psychologisch und historisch immer besser zu erfassen und die von ihm und seinem Evangelium ausgehenden Kräfte für unsere Zeit wirksam werden zu lassen, zur Erhebung der Menschheit aus Sünde und Endlichkeit. Jesus Christus ist der alleinige Grund unseres religiösen Lebens; aber Christus muss in jeder Zeit neu geboren werden; an ihm hat jedes Individuum genug.

Die alten Einzelkirchen haben mit Autoritätsgewalt dem Individuum göttlichmenschliche Religionsformen aufgedrungen. Wie viel sie gutes gewirkt, wollen wir nicht verkennen. Aber in den gegenwärtigen zerfahrenen Zuständen und dem Massenabfall nach Aufhebung des gesetzlichen Druckes, sehen wir doch nicht nur Ungunst der Verhältnisse, sondern eine Schuld auch unserer Kirche, die Kirchentum und Christentum nicht unterscheidend, die persönliche Freiheit zu wenig geachtet, ihren Gliedern die individuelle Aneignung der objektiven Religion zu wenig ermöglicht hat. Wir brauchen *persönliches* Christentum, das individueller Besitz, innere Überzeugung ist; darf es erst

persönlich sein, so wird es auch wieder Gemeingut und Gemeinschaftssache werden. Als verzweifelt können wir die Lage unserer Kirche nicht ansehen; es sind auch im Widerspruch und Abfall Anzeichen sich regenden Lebens vorhanden. Wir glauben — im Gegensatz zu mechanischem Christentum und unchristlichem Individualismus — an das christliche Individuum des 20. Jahrhunderts, frei im Glauben und gebunden in der Liebe. Wir glauben an die Versöhnung von Individuum und Kirche. Wir glauben an die Zukunft der Kirche als des in Erscheinung tretenden Gottesreiches: erst viele Herden unter vielen Hirten, dann mancherlei Herden unter einem Hirten, bis endlich die letzten Schranken fallen und eine Herde und ein Hirt sein wird.

Bücherschau

Ehe u. Eheschliessung im Lichte der Offenbarung und nach den Gedanken, welche der modernen Gesetzgebung zu Grunde liegen von Aug. Schilling Pfarrer a. Metropolitan. Leipzig Volksschriften-Verlag.

Der Verfasser reclamirt die Schliessung der Ehe, die ihrem eigentlichen Wesen nach eine Institution zur Heiligung und Erlösung sei und daher ihren Zweck nur innerhalb der Kirche erreiche, wieder für diese und will die Mitwirkung des Staates nur auf die Vorbereitung zur Eheschliessung und die Anerkennung der Tatsache der Eheschliessung beschränken. — Extra exclesiam nulla salus! d

Produktiv-Genossenschaft u. produzirende Konsum-Genossenschaft. Ein Vortrag v. J. M. Bösch, Winterthur. Buchdruckerei Geschw. Ziegler. 1900.

Der Unterschied zwischen beiden Arten von Genossenschaften wird auseinandergesetzt und die bisherige Entwicklung beider kurz vorgeführt. Viel nationalökonomisches Material, z. B. über die Krisen, in wirklich populärer Darstellung. Verf. steht durchweg auf dem Standpunkt des Unternehmers und tritt doch entschieden für die Notwendigkeit einer weiteren kräftigen Ausbreitung der Konsumgenossenschaften ein. R. P.

W. Bornemann. Christl. Vollkommenheit nach kathol. und evang. Auffassung. Magdeburg, Creutz'scher Verlag, 8°. 31 S. 50 Pfg.

Was die katholische und die lutherische Lehre unter der sog. christlichen Vollkommenheit, besser: unter dem Streben nach Vollkommenheit, verstehen, ist hier in Form eines Vortrages einander gegenübergestellt. Auf der einen Seite: Kirchendienst, gute Werke, Mönchstum; auf der andern (Augsburg. Bekenntnis): Gottvertrauen, Gebet, Berufsarbeit, Nächstenliebe. Beide Reihen brauchen einander in der Praxis nicht auszuschliessen. Ehrlicher wäre es, in der theolog. Ethik zu sagen: Wir haben nichts in uns, was diesem Begriff Vollkommenheit entspräche. Sch.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6843

v.17
1900

Schweizerische theologische Zeitschrift v.17 1900